التراث

سلاسل الذهب

في أصول الفقه

ابن بهادر الزركشي
ت ٧٩٤ هـ

تحقيق وتقديم
دكتورة صفية أحمد خليفة

الزركشى ، محمد بن بهادر بن عبد الله، ١٣٤٤ ـ ١٣٩٢هـ
سلاسل الذهب فى أصول الفقه/ ابن بهادر الزركشى؛ تحقيق صفية أحمد خليفة. ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨.
٤٦٤ ص؛ ٢٤ سم . ـ (تراث)
تدمك ٤ ٤١٣ ٤٢٠ ٩٧٧ ٩٧٨
١ ـ الفقه الإسلامى.
(أ) العنوان .
(ب) خليفة ، صفية أحمد (محقق)

رقم الإيداع بدار الكتب ١٤٩٤٦ / ٢٠٠٨

I.S.B.N - 978 - 977 - 420 - 413 - 4

ديوى ٢٥٠

إهـــــــداء٢٠٠٩
دار الكتب و الوثائق القومية
القاهرة

سلاسل الذهب

في أصول الفقه

ابن بهادر الزركشي

ت ٧٩٤هـ

تحقيق وتقديم

دكتورة صفية أحمد خليفة

الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢٠٠٨

التراث

- الكتاب : سلاسل الذهب .
- تأليف : ابن بهادر الزركشى (ت : ٧٩٤ هـ).
- تحقيق وتقديم : دكتورة صفية أحمد خليفة.
- الطبعة الأولى : ٢٠٠٨ م
- طبع فى مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب
- الخطوط : أوس السنوسى
- الإخراج الفنى والغلاف : أميمة على أحمد
- تصحيح : أحمد حسن

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين، محمد بن عبدالله. اللهم صل وسلم وبارك عليه وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد

فإن فن تحقيق النصوص هو فن قديم عند العرب، فقد سبق علماء العرب علماء أوروبا في الاهتداء للقواعد التي يقابلون بها بين النصوص المختلفة لتحقيق الرواية والوصول بتلك النصوص إلى الدرجة القصوى من الصحة، وإن ما صنعه علي بن محمد بن عبدالله اليونيني (المتوفى سنة ٧٠١هـ) في تحقيق روايات صحيح البخاري للإمام البخاري (المتوفى سنة ٢٥٦ هـ) وإخراج النص الذي بين أيدينا الآن من هذا الكتاب، ليعد مفخرة لعلمائنا القدامى، في التحقيق والضبط وتحري الصواب.

ولقد قام العلماء من السلف بوضع منهج علمي دقيق لتحمل العلم ودرجاته، ووضعوا طرقاً لتحمل العلم وضبطوها ضبطاً محكماً، وتعد هذه القواعد ودراستها في غاية الأهمية بالنسبة لنا الآن، لأنها تلقى

أضواءً كثيرة على قراءة تراثنا المخطوط فى تلك العصور، كما أنها تحمل فى طياتها بذور «علم تحقيق النصوص» بمعناه الحديث، وأول من اهتم بهذه المسائل وإبرازها من العلماء هم رجال الحديث، الذين كان لاهتمامهم البالغ بعلوم الحديث ونقده ومعرفة الرجال والعناية بضبط أسمائهم وألقابهم وكناهم، وتبين المشتبه منها أثر كبير فى عنايتهم كذلك بطريقة كتابة مؤلفاتهم، ووضع القواعد لضبطها وتحريرها واختيار الطريقة المثلى لذلك.

وقد قام علماء العربية القدامى فى التحقيق بجهود كبيرة كالمقابلة بين النسخ للتوثق من صحة النص وإصلاح الخطأ والسقط، ومعالجة الزيادة والتشابه بين النسخ وطريقتهم فى صنع الحواشى، ولم يقتصر جهدهم على الدرس النظرى فى تحقيق النصوص فحسب، وإنما تشهد الكثير من مؤلفاتهم بطول باعهم فى فن التحقيق، ومن أعلام هؤلاء المحققين: البكرى الأندلسى (المتوفى ٤٨٧ هـ) فى كتابه: «اللآلئ فى شرح أمالى القالى»، والإمام عبد القادر البغدادى (المتوفى سنة ١٠٩٣هـ) فى كتابه خزانة الأدب، وغير ذلك كثير.

ولكل هذا أردت أن أقدم خدمة لتراثنا العربى الإسلامى فى مجال التحقيق، فاخترت كتاب «سلاسل الذهب» لما يحويه هذا الكتاب من مسائل أصولية كثيرة ومهمة، فهو بحق كما قال الزركشى فى سبب تسميته للكتاب بهذا الاسم: «... أنه نفيس فى نقده النص، وتعلق بعضه ببعض فى مسائله الأصولية»؛ فضلاً عن أن مؤلفه عالم كبير تميزت مؤلفاته بالعمق والإحاطة والأصالة، فهو بحق كان عمدة فى كل ما ألف، فقدم تراثاً إسلامياً هائلاً، ويجىء فى مقدمة كتبه:

«البحر المحيط فى الأصول» و «البرهان فى علوم القرآن» و «خبايا الزوايا» وغير ذلك من الكتب القيمة، من هنا قمت على تحقيق هذا الكتاب الذى بين أيدينا.

وأسأل الله العلى القدير أن أكون قد وفقت والحمد لله أولاً وآخراً الذى تتم به الصالحات.

دكتورة/ صفية أحمد خليفة

قسم هذا الكتاب إلي قسمين، قسم دراسي وقسم تحقيقي.

أولاً: القسم الدراسى:

قسمته إلى مبحثين:

المبــحث الأول: فى ترجمة الإمام الزركشى ويشتمل على خمسة فصول:

الفصل الأول: فى اسمه وكنيته ولقبه وميلاده ونشأته ووفاته.

الفصل الثانى: فى شيوخ الزركشى.

الفصل الثالث: فى أقران الزركشى.

الفصل الرابع: فى تلاميذ الزركشى.

الفصل الخامس: فى مؤلفات الزركشى، وأثره فيمن بعده.

المبـحث الثـانى: فى العصر الذى نشأ فيه الزركشى ويشتمل على تمهيد وأربعة فصول:

الفصل الأول: فى الحالة السياسية.

الفصل الثانى: فى الحالة الاقتصادية.

الفصل الثالث: فى الحالة الاجتماعية.

الفصل الرابع: فى الحالة العلمية.

ثانياً: القسم التحقيقى:

يشتمل على مقدمة للنص المحقق ضمت العناصر التالية:

ـ تعريف بالكتاب، والتحقق من نسبته.

ـ وصف المخطوطات التى اعتمدت عليها مع عرض نماذج منها.

ـ منهج التحقيق ويشتمل على الآتى:

* مقابلة النسخة الأصلية بالنسخة الفرعية، وإثبات الفروق بين النسختين فى الهامش.

* استبدال الكتابة القديمة للنص بالكتابة الحديثة المتعارف عليها الآن.

* عزو الآيات القرآنية.

* تخريج الأحاديث النبوية.

* تخريج الأعلام، وذكر ترجمة يشار إليها إلى أهم مراجعها.

* تعريف بالفرق والبلدان.

* تناول المسائل الأصولية والفقهية والكلامية واللغوية وكذا النحوية التى تحتاج إلى إيضاح ودراسة بإيجاز.

* عزو آراء العلماء إلى كتبهم المطبوعة منها أو المخطوطة.

* الفهارس التحليلية وهى تشمل:

ـ فهرس الآيات القرآنية.

ـ فهرس الأحاديث النبوية.

ـ فهرس الأعلام.

ـ فهرس الكتب الواردة فى النص.

ـ فهرس المصادر التى اعتمدت عليها المطبوعات منها والمخطوط.

ـ فهرس الموضوعات.

أولاً: قسم الدراسة

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: فى ترجمة الإمام الزركشى ويشتمل على ستة فصول:

الفصل الأول: فى إسمه وكنيته ولقبه وميلاده ونشأته ووفاته.

الفصل الثانى: فى شيوخ الزركشى.

الفصل الثالث: فى أقران الزركشى.

الفصل الرابع: فى تلاميذ الزركشى.

الفصل الخامس: فى مؤلفات الزركشى.

الفصل السادس: فى أثر الزركشى فيمن بعده.

المبـحث الثـانى : فى العصر الذىَ نشأ فيه الزركشى ويشتمل على تمهيد وأربعة فصول:

الفصل الأول : فى الحالة السياسية .

الفصل الثانى : فى الحالة الاقتصادية .

الفصل الثالث : فى الحالة الاجتماعية .

الفصل الرابع : فى الحالة العلمية .

ترجمة الإمام الزركشي

اسمه:

هو محمد بن بهادر(1) بن عبدالله المصرى الزركشى الشافعى، بدر الدين أبو عبدالله(2).

كنيته ولقبه:

كان يكنى بأبى عبدالله(3)، أما لقبه: فكان يلقب ببدر الدين(4).

(1) ذهبت بعض المصادر إلى تسمية أبيه باسم «عبدالله بن بهادر» كما فى طبقات ابن قاضى شهبة ورقة ١٠٤ ب (مخطوط بدار الكتب المصرية ـ تاريخ ١٥٦٨) وطبقات المفسرين للداودى ٢/١٥٧، وحسن المحاضرة للسيوطى ١/٥٣٧، ونزهة النفوس والأبدان، للخطيب الجوهرى ١/٣٥٤، والنجوم الزاهرة لأبن تغرى بردى ١٢/١٣٤، معجم المؤلفين، لرضا كحالة ١٠/٢٠٥.

(2) انظر مصادر ترجمته فى طبقات الشافعية للأسدى ورقة ٨٧ أ (مخطوط بدار الككتب المصرية ـ تاريخ تيمور ٢٤٠) وطبقات ابن قاضى شهبة (ورقة ١٠٤ب) والدرر الكامنة لابن حجر ٤/١٧، وإنباء الغمر لابن حجر ١/٤٤٦، وحسن المحاضرة ١/ ٤٣٧، وطبقات المفسرين للداودى ٢/١٥٧ ـ ١٥٨، والمنهل الصافى، لابن تغرى بردى ٤/٦٤٢ (مخطوط بدار الكتب المصرية ـ تاريخ تيمور ١٢٠٩) وشذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٦/٣٣٥، ونزهة النفوس والأبدان ١/٣٤٥، والنجوم الزاهرة ١٢/١٣٤، هدية العارفين، لإسماعيل باشا البغدادى ٢/ ١٧٤، بدائع الزهور لابن إياس جـ ١ ق ٢/٤٥٢، والسلوك، للمقريزى جـ ٣ ق ٢ ص ٧٧٩، معجم المؤلفين ٩/١٢١، ١٠/٢٠٥، والأعلام ٦/٦٠.

(3) طبقات ابن قاضى شهبة ورقة ١٠٤ ب، طبقات الأسدى ورقة ٨٧ أ، طبقات المفسرين للداودى ٢/١٥٨، شذرات الذهب ٦/٣٣٥، معجم المؤلفين ٩/١٢١.

(4) انظر طبقات ابن قاضى شهبة ورقة ١٠٤ ب، طبقات الشافعية للأسدى ورقة ٨٧ أ طبقات المفسرين للداودى ٢/١٥٨، حسن المحاضرة ١/ ٤٣٧، إنباء الغمر ١/٤٤٦، الدرر الكامنة ٤/١٧، المنهل الصافى ٤/٦٤٢، شذرات الذهب ٦/٣٣٥، نزهة النفوس والأبدان ١/٣٥٤، النجوم الزاهرة ١٢/١٣٤، هدية العارفين ٢/١٧٤، السلوك للمقريزى جـ ٣ ق ٢ ص٧٧٩، بدائع الزهور لابن إياس جـ ١ ق ٢ ص ٤٥٢، معجم المؤلفين ٩/١٢١، والأعلام ٦/٦٠.

وقد كان يلقب أيضاً بألقاب عديدة منها:

المصرى[1]: نسبة إلى مصر، فهو مصرى المولد والوفاة.

التركى[2]: نسبة إلى أصله، فقد كان أبوه مملوكاً لبعض الأكابر.

الشافعى[3]: نسبة إلى مذهب الإمام الشافعى.

الزركشى[4]: نسبة إلى الزركشى[5] فقد تعلم فى صغره صنعة الزركش. وقيل: إنه سمى بذلك، لأنه عمل وهو صغير فى خدمة أحد المماليك وكان يسمى بالزركشى[6].

المنهاجى[7]: لأنه حفظ منهاج الطالبين للإمام يحيى بن شرف النووى[8].

(١) انظر طبقات المفسرين للداودى ٢/١٥٨، طبقات ابن قاضى شهبة ورقة ١٠٤ ب، طبقات الأسدى ورقة ٨٧ أ، الدرر الكامنة ٤/٨٧، شذرات الذهب ٦/ ٣٣٥، هدية العارفين ٢/ ١٧٤، معجم المؤلفين ٩/١٢١.

(٢) انظر الدرر الكامنة ٤/١٧، المنهل الصافى ٤/٦٤٢، معجم المؤلفين ٩/١٢١.

(٣) انظر طبقات المفسرين للداودى ٢/١٥٨، شذرات الذهب ٦/٣٣٥، النجوم الزاهرة ١٢/١٣٤، نزهة النفوس والأبدان ١/٣٥٤، بدائع الزهور جـ١ ق ٢ ص ٤٥٢، هدية العارفين ٢/١٧٤.

(٤) انظر طبقات ابن قاضى شهبة ورقة ١٠٤ ب، طبقات الشافعية للأسدى ورقة ٨٧ أ ،طبقات المفسرين للداودى ٢/١٥٨، الدرر الكامنة ٤/١٧، شذرات الذهب ٦/٣٣٥، المنهل الصافى ٤/٦٤٢، نزهة النفوس والأبدان ١/٣٥٤، النجوم الزاهرة ١٢/١٣٤، هدية العارفين ٢/١٧٤، السلوك للمقريزى جـ٣ ق ٢ ص ٧٧٩، معجم المؤلفين ٩/١٢١.

(٥) الزركش: هو الحرير المنسوج بالفضة وهى فارسية والمولدون يبنون منه فعلاً فيقولون: زركش الثوب. ومنه زركشة الكلام عندهم، أى برقشته. محيط المحيط (زركش) ٣٧١.

(٦) انظر زهر العريش فى أحكام الحشيش ٦، وكذا الصفحة الأخيرة من هذا المخطوط ٨٣.

(٧) إنباء الغمر ١/٤٤٦، المنهل الصافى ٤/٦٤٢، نزهة النفوس والأبدان ١/٣٥٤، السلوك للمقريزى جـ٣ ق ٢ ص ٧٧٩، بدائع الزهور جـ١ ق ٢ ص ٤٥٢، النجوم الزاهرة ١٢/١٣٤.

(٨) هو يحيى بن شرف بن حسن النووى محيى الدين أبو زكريا، شيخ الإسلام، وأحد الأعلام، وأستاذ المتأخرين توفى سنة ٦٧٦ هـ، انظر ترجمته فى النجوم الزاهرة ٧/٢٧٨.

المصنف[1]: لكثرة تصانيفه.

عز الدين: وقد لقبه بذلك السيوطي في كتابه: «التعريف بآداب التأليف».[2]

ولادته ووفاته:

وقد ولد الإمام الزركشي في مصر في سنة ٧٤٥ هـ، ولا خلاف في المصادر التي ترجمت له عن هذه السنة.

وتوفي في رجب ٧٩٤ هـ[3]، ودفن بالقرافة الصغرى بالقرب من تربة الأمير بكتمر الساقي[4].

طلبه للعلم وتنقلاته:

لقد كان للزركشي شغف كبير بالعلم، فهو قد أحب العلم منذ نعومة أظافره، وقد كانت له من الظروف التي هيأت له كل ذلك، فهو قد تعلم في بدء حياته صناعة الزركش، ثم تحول بعد ذلك إلى طلب العلم، فأخذه عن مجموعة من فضلاء الشيوخ[5]، كما كان له ترحال

---

(١) انظر طبقات ابن قاضي شهبة ورقة ١٠٤ ب، طبقات الأسدي ورقة ٨٧ أ، طبقات المفسرين للداودي ٢/١٥٨، شذرات الذهب ٦/٣٣٥، النجوم الزاهرة ١٢/١٣٤.

(٢) انظر التعريف بآداب التأليف للسيوطي ١٩.

(٣) انظر طبقات ابن قاضي شهبة ورقة ١٠٤ ب، وطبقات الأسدي ورقة ٨٧ أ، وطبقات المفسرين للداودي ٢/١٥٨، حسن المحاضرة ١/٤٣٧، شذرات الذهب ٦/٣٣٥، معجم المؤلفين ٩/١٢١.

(٤) هو الأمير سيف الدين كان أحد مماليك المظفر الجاشنكير، ثم أخذه الملك الناصر محمد بن قلاوون ورقاه حتى صار أحد الأمراء، وكان السلطان لا يفارقه ليلاً ولا نهاراً إلا إذا كان في الدور السلطانية، وزوجه بجاريته فولدت له ابنه أحمد فكثرت هداياه، وصارت لا ترد له إشارة، ومات بطريق الحجاز سنة ٧٣٦هـ ثم نقله السلطان إلى مدفنه بالقاهرة، وكان لين الجانب جيد الطباع حسن الأخلاق. انظر ترجمته في الدرر الكامنة ٢/١٩ ـ ٢١.

(٥) انظر طبقات ابن قاضي شهبة ورقة ١٠٤ ب، وطبقات الأسدي ورقة ٨٧ أ، وطبقات المفسرين للداودي ٢/١٥٨، حسن المحاضرة ١/٤٣٧، الدرر الكامنة ٤/١٧ ـ ١٨ المنهل الصافي ٤/٦٤٢، شذرات الذهب ٦/٣٣٥، معجم المؤلفين ٩/١٢١.

في طلب العلم، فقد رحل إلى حلب للشيخ شهاب الدين الأذرعى، ثم رحل إلى دمشق فأخذ عن ابن كثير في الحديث، كما أخذ عن شيوخ آخرين غيرهم مثل: سراج الدين البلقيني وجمال الدين الإسنوى والحافظ مغلطاى، وعمر بن أميلة والصلاح بن أبى عمرو، وقد حفظ المنهاج في صغره، فقيل له المنهاجى.(١)

وتقلد الزركشي عدد من الوظائف الجليلة، فقد درس وأفتى، وولى مشيخة خانقاه كريم الدين بالقرافة الصغرى وغير ذلك من الوظائف المهمة.(٢)

وكان منقطعاً في منزله لا يتردد إلى أحد إلا إلى سوق الكتب، وإذا حضره لا يشترى شيئاً وإنما يطالع حانوت الكتبى طول نهاره ومعه ظهور أوراق يعلق فيها ما يعجبه، ثم يرجع فينقله إلى تصانيفه، وقال البرماوى من تلاميذه: وكان منقطعاً إلى العلم ولا يشتغل عنه بشيء، فقد كان له أقارب يكفونه أمر دنياه، كما كان الزركشي متبسطاً في كل أموره الدنيوية فكان يلبس الخلق من الثياب ويحضر بها المجامع والأسواق، كما كان غير مزاحم على الرئاسة ولا يحب التعاظم، ولعل كان هذا من أسباب عدم شهرة غالب مصنفاته إلا بعد موته وظل ملازماً لم يعنيه إلى أن توفى.(٣)

---

(١) انظر إنباء الغمر ٤٤٦/١، المنهل الصافى ٦٤٢/٤، نزهة النفوس والأبدان ٣٥٤/١، بدائع الزهور جـ١ ق ٢ ص ٤٥٢.

(٢) انظر طبقات ابن قاضى شهبة ورقة ١٠٤ ب، المنهل الصافى ٦٤٢/٤، شذرات الذهب ٣٣٥/٦، معجم المؤلفين ١٢١/٩.

(٣) انظر طبقات ابن قاضى شهبة ورقة ١٠٤ ب، طبقات المفسرين الداودى ١٥٨/٢ إنباء الغمر ٤٤٦/١ ـ ٤٤٧، الدرر الكامنة ١٨/٤، شذرات الذهب ٣٣٥/٦ المنهل الصافى ٦٤٢/٤.

الفصل الثانى

شيوخ الزركشى

لقد منّ الله على الزركشي بنخبة طيبة من العلماء الذين يعتبرون من أَجَلِّ شيوخ عصره، فقد كان لهم أثر عظيم فى تكوين شخصيته العلمية وبراعته فى شتى العلوم والفنون، وهؤلاء هم بحسب أقدمية الوفاة:

١ـ **الحافظ مغلطاى:** هو علاء الدين بن قليج بن عبدالله الحكرى الحنفى صاحب التصانيف، ولد سنة ٦٨٩ هـ كما ذكر ذلك عن نفسه، كان كثير القراءة بنفسه والسماع، وقد تولى تدريس الحديث بالظاهرية، وكان يحفظ الفصيح لثعلب، وقد بلغت تصانيفه نحو المائة أو يزيد ،منها: شرح البخارى كما شرح قطعة من أبى داود،وقطعة من ابن ماجة، ومن تصانيفه أيضًا ذيل المؤتلف والمختلف، الزهر الباسم فى السيرة النبوية، وله مآخذ علىِ أهل اللغة وعلى كثير من المحدثين، كما كان عارفًا بالأنساب، معرفة جيدة وأما غيرها من متعلقات الحديث فله بها خبرة متوسطة توفى سنة ٧٦٢هـ.(١)

(١) انظر ترجمته فى الدرر الكامنة ٥/١٢٢ ـ ١٢٣، شذرات الذهب ٦/١٩٧، وقد ذُكر أن الحافظ مغلطاى من شيوخ الزركشى فى طبقات الأسدى ورقة ٨٧ أ وطبقات المفسرين الداودى ٢/١٥٨، وحسن المحاضرة ١/٤٣٧، وإنباء الغمر ١/٤٤٦، وبدائع الزهور جـ ١ ق ٢ ص ٤٥٢.

٢ــــ **جمــال الدين الأسنوى** : هو جمال الدين، أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن على بن عمر بن على بن إبراهيم القرشى الأموى الأسنوى المصرى الشافعى، نزيل القاهرة، ولد بإسنا سنة ٧٠٤ هـ درس التفسير بجامع طولون ولى وكالة بيت المال، ثم الحسبة، ثم تركها وعزل من الوكالة، وتصدى للاشتغال والتصنيف، وهو صاحب تصانيف مفيدة منها المهمات والتنقيح فيما يرد على التصحيح، والتمهيد فى تخريج الفروع على الأصول، الهداية إلى أوهام الكفاية، والبدور الطوالع فى الفروق والجوامع، لم يبيض، وشرح المنهاج للنووى ولم يكمل، (وقد ذكر صاحب كشف الظنون بأن الزركشى قد أكمل هذا الشرح ٢/١٨٧٤، وشرح المنهاج للبيضاوى، وصاحب شرح عروض ابن الحاجب، توفى سنة ٧٧٢هـ.(١)

٣ــ **ابن كثير**: هو عماد الدين اسماعيل بن كثير بن ضوء بن كثير ابن زرع البصرى ثم الدمشقى الفقيه الشافعى، ولد سنة ٧٠١ هـ، وبرع فى الفقه والتفسير والنحو، وأمعن النظر فى الرجال وله تصانيف مفيدة منها، التفسير المشهور، والتكميل فى معرفة الثقاة والضعفاء والمجاهيل، والبداية والنهاية، وكتاب الهدى والسنن فى

---

(١) انظر ترجمته فى الدرر الكامنة ٢/٤٦٣ ـ ٤٦٥، بغية الوعاة للسيوطى ٢/٩٢ ـ ٩٣، شذرات الذهب ٦/٢٢٣ ـ ٢٢٤.

وقد ذكر أن جمال الدين الأسنوى من شيوخ الزركشى فى طبقات ابن قاضى شهبة ورقة ١٠٤ ب وطبقات الأسدى ورقة ٨٧ أ، الدرر الكامنة ٤/١٧، وحسن المحاضرة ١/٤٣٧، وشذرات الذهب ٦/٣٣٥، معجم المؤلفين ٩/١٢١.

أحاديث المسانيد والسنن، وطبقات الشافعية، وخرج أحاديث أدلة التنبيه، وأحاديث مختصر ابن الحاجب الأصلى توفى سنة ٧٧٤ هـ.(١)

٤ــ ابن الحنبلى : هو أحمد بن محمد بن جمعه بن أبى بك بن إسماعيل بن حسن الأنصارى الحلبى شهاب الدين أبو العباس، عرف بابن الحنبلى الشافعى، ولد سنة ٦٤٨ هـ، وتفقه بحلب على الفخر بن الخطيب الطائى، رحل فى طلب الحديث وبرع حتى صار إماماً عالماً مع الزهد والورع، ولى خطابة جامع حلب مدة تزيد على عشرين سنة، قال عنه ابن حجر: «كان دمث الأخلاق يستحضر فروعاً كثيرة، وله نظم منه ما وجدت بخط الشيخ بدر الدين الزركشى أنشدنا لنفسه:

معانقة الفقير خير لمن يعانقه من سؤال الرجال
ولا خير في نيل من ماله عزيز النوال بذل السؤال

ومن مؤلفاته المنتقى سمعه من العز بن صالح، توفى سنة ٧٧٤ هـ.(٢)

---

(١) انظر ترجمته فى الدرر الكامنة ١/٣٣٩ ـ ٤٠٠، شذرات الذهب ٦/٢٣١ ـ ٢٣٢، ومفتاح السعادة ١/٢٠٤، والبدر الطالع ١/١٥٣، والنجوم الزاهرة ١١/١٣٢، وقد ذُكر أن ابن كثير من شيوخ الزركشى فى الدرر الكامنة ٤/١٨، وحسن المحاضرة ١/٤٣٧ وطبقات المفسرين للداودى ٢/١٥٨، وإنباء الغمر ١/٤٤٦، وبدائع الزهور جـ ١ ق٢ ص ٤٥٢.

(٢) انظر ترجمته فى الدرر الكامنة ١/٢٧٧ ـ ٢٧٨.

وقد ذُكر أن ابن رجب الحنبلى من شيوخ الزركشى فى الدرر الكامنة ١/٢٧٨.

٥ ـ **عمر بن أميلة:** هو عمر بن حسن بن يزيد بن أميلة بن جمعة ابن عبدالله المراغى ثم الحلبى، ثم الدمشقى ثم المزى المشهور بابن أميلة مسند العصر ولد سنة ٦٧٩ هـ أسمع على الفخر بن البخارى جامع الترمذى، وسنن أبى داود، والشمائل، وكان صبوراً على الاستماع ربما حدث اليوم الكامل بغير ضجر، كما كان كثير التلاوة، وتفرد بكثير من مروياته، وأمَّ بجامع المزة مدة، وحدث نحواً من خمسين سنة وأجاز لمن أدرك حياته خصوصاً الشاميين والمصريين، توفى سنة ٧٧٨ هـ.(١)

٦ـ **الصلاح بن أبى عمر:** هو صلاح الدين عمر تقى الدين أحمد بن العز إبراهيم ابن عبدالله بن أبى عمر بن محمد بن قدامة المقدسى الصالحى الحنبلى مسند الدنيا فى عصره، ولد سنة ٦٨٤ هـ، وتفرد بالسماع من الفخر على بن البخارى سمع منه مشيخته، وأكثر مسند أحمد والشمائل للترمذى، وجزء من أمالى الجوهرى، ومشيخة الجوهرى الصغرى، كان ديناً صالحًا، حسن الاستماع خاشعاً، غزير الدمعة لا يكاد يمسك دمعته إذا قُرئ عليه الحديث أو ذُكر ﷺ.

قال عنه ابن حجر: «وقد أجاز لمن أدرك حياته خصوصًا للمصريين، فدخلت فى ذلك، ولم أظفر لى منه بإيجازه خاصة مع إمكان ذلك. توفى ٧٨٠ هـ(٢).

(١) انُظر ترجمته فى الدرر الكامنة ٣/٢٣٥ ـ ٢٣٦، شذرات الذهب ٦/٢٥٨
وقد ذكر أن عمر بن أميلة من شيوخ الزركشى فى طبقات المفسرين للداودى ٢/١٥٨، والمنهل الصافى ٤/٦٤٢.

(٢) انظر ترجمته فى الدرر الكامنة ٣/٣٩٢ ـ ٣٩٣، شذرات الذهب ٦/٢٦٧ ـ ٢٦٨ وقد ذُكر أن الصلاح بن أبى عمر من شيوخ الزركشى فى طبقات المفسرين للداودى ٢/١٥٨.

٧ ـ **شهاب الدين الأذرعي**: هو شهاب الدين أحمد بن حمدان بن أحمد بن عبد القادر بن عبد الغني بن محمد بن أحمد بن سالم بن داود الأذرعي (نسبة إلى أذرعات) ناحية بالشام، الشافعي، نزيل حلب، ولد سنة ٧٠٧ هـ تفقه بدمشق قليلاً وناب في بعض النواحي في الحكم، ثم تحول إلى حلب فقطنها، وناب في الحكم بها، ثم ترك ذلك وأقبل على الاشتغال والتصنيف والفتوى والتدريس، وجمع الكتب حتى اجتمع عنده منها ما لم يحصل لأهل عصره، وذلك بين في تصانيفه، وهو ثبت في النقل، وبسيط في التصرفات، قدم القاهرة بعد موت الأسنوي وأخذ عنه بعض أهلها، ثم رجع ورحل إليه فضلاء المصريين كالشيخ بدر الدين الزركشي، من تصانيفه القوت على المنهاج، والغنية أصغر من القوت، والمتوسط والفتح بين الروض واختصر الحاوي للماوردي توفي سنة ٧٨٣ هـ.(١)

٨ ـ **البلقيني**: هو شيخ الإسلام عمر بن رسلان بن نصير بن صالح بن شهاب الدين بن عبد الخالق بن عبد الحق السراج البلقيني، ثم القاهري الشافعي ولد سنة ٧٢٤ هـ ببلقينة، فحفظ بها القرآن وهو ابن سبع، ثم حفظ المحرر في الفقه، والكافية لابن مالك، ومختصر ابن الحاجب في الأصول والشاطبية في القراءات، وقد أثنى عليه أكابر شيوخه، قال عنه ابن حجي: كان

(١) انظر ترجمته في شذرات الذهب ٦/٢٧٨ ـ ٢٧٩، البدر الطالع ١/٣٥ وقد ذكر أن الأذرعي من شيوخ الزركشي في طبقات ابن قاضي شهبة ورقة ١٠٤ ب، وطبقات الأسدي ورقة ٨٧ أ، وحسن المحاضرة ١/٤٣٧، الدرر الكامنة ٤/١٨، إنباء الغمر ١/٤٤٦، طبقات المفسرين للداودي ٢/١٥٨، شذرات الذهب ٦/٢٣٥.

أحفظ الناس لمذهب الشافعى، واشتهر بذلك وشيوخه موجودين، قدم علينا دمشق قاضيًا وهو كهل فبهر الناس بحفظه وحسن عبارته وجودة معرفته، وخضع له الشيوخ فى ذلك الوقت واعترفوا بفضله، ثم بعد ذلك تصدر للفتيا والتدريس، فكثرت طلبته، وصاروا شيوخًا فى حياته. ومن تصانيفه، التدريب فى الفقه ولم يتمه، والملمات برد المهمات فى الفقه، ومحاسن الاصطلاح فى الحديث، وكتب هوامش على الروضة، وشرحان على الترمذى. توفى سنة ٨٠٥ هـ.(١)

---

(١) انظر ترجمته فى البدر الطالع ١/٥٠٦ ـ ٥٠٧، والضوء اللامع ٦/٨٥ ـ ٩٠، شذرات الذهب ٧/٥١ ـ ٥٢.
وقد ذكر أن البلقينى من شيوخ الزركشى فى طبقات ابن قاضى شهبة ورقة ١٠٤، طبقات الأسدى ورقة ٨٧ أ، طبقات المفسرين للداودى ٢/١٥٨، الدرر الكامنة ٤/١٧، شذرات الذهب ٦/٣٣٥، معجم المؤلفين ٩/١٢١، الضوء اللامع ٦/٩٠.

الفصل الثالث

أقران الزركشي

لقد منَّ الله على هذه الأمة الإسلامية بالخير العميم، الذى تمثل فى جعلها خير أمة أخرجت للناس، ولم يخل عصر من العصور منذ أن أهل نور الإسلام على البشرية، من علماء أفاضل، حملوا مشاعل الحق، وبلغوا عن الله ورسوله ﷺ، على مر السنين، وهذه هى سنة الله فى خلقه، فقد حمل الأمانة من قبل الأنبياء ثم من خلفهم من المؤمنين الصالحين الذين جاهدوا فى سبيل الله ونصرته، وصدق الحق فى قوله عز شأنه ﴿ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ ﴾ سورة الأحزاب من الآية ٢٣ .

وإذا كنا نتكلم عن الإمام الزركشى، فجدير بنا أن نلقى بعض الضوء على بعض أقرانه الذين عاصروه، فإنه من خلال حديثنا عنهم يتبين لنا ما كان يتميز به هذا العصر من دراسات وبحوث إسلامية مختلفة على الرغم مما كان يموج به هذا العصر من اضرابات ومفاسد. فمن هؤلاء الأقران الذين عاشوا فى عصر الزركشى:

١ـ ابن قيم الجوزية : هو محمد بن أبى بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعى، الدمشقى شمس الدين بن القيم الجوزى

الحنبلي، قرأ الأصول على الصفي الهندي، وابن تيمية، وقد غلب عليه حب ابن تيمية، حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله، بل ينتصر له في جميع ذلك، وهو الذي هذب كتبه ونشر علمه، قال عنه ابن كثير: «لا أعرف في زماننا من أهل العلم أكثر عبادة منه»، وهو صاحب مصنفات عديدة منها: زاد المعاد، وأعلام الموقعين، وبدائع الفوائد توفي سنة ٧٥١ هـ.(١)

٢ـ السبكي: هو بهاء الدين محمد بن عبد البر بن يحيى بن على ابن تمام السبكي، الشافعي، تفقه على القطب السنباطي، والمجد الزنكلوني، ولازم أبا حيان والجلال القزويني، وسمع من الدبوسيّ وغيرهم، تولى كثير من المناصب المهمة فقد ولي قضاء العسكر بالقاهرة، ووكالة بيت المال بالهرة ثم قضاء القاهرة بعد العز بن جماعة، وكان الأسنوي يقدمه ويفضله على أهل عصره، وكان هو يقول «أعرف عشرين علمًا لم يسألني عنها أحد بالقاهرة» توفي سنة ٧٧٧ هـ(٢).

٣ـ أكمل الدين البابرتي: هو محمد بن شمس الدين محمد بن كمال الدين محمود بن أحمد الرومي البابرتي الحنفي، اشتغل بالعلم، ورحل إلى حلب فأقام بها مدة، ثم قدم القاهرة، فأخذ عن الشيخ شمس الدين الأصبهاني وغيره، كان قوي النفس عظيم الهمة مهاباً، حسن المعرفة بالفقه والعربية والأصول، من

(١) انظر ترجمته في الدرر الكامنة ٤/٢١ ـ ٢٣.

(٢) انظر ترجمته في الدرر الكامنة ٤/١٠٩ ـ ١١٠، شذرات الذهب ٦/٢٥٣ ـ ٢٥٤.

تصانيفه شرح البزودى والهداية، وشرح مختصر ابن الحاجب، وشرح المنار والتلخيص توفى سنة ٧٨٦ هـ.(١).

٤ـ الكَرْمانى: هو شمس الدين محمد بن يوسف بن على بن عبد الكريم الكرمانى الشافعى، نزيل بغداد، اشتغل بالعلم فأخذ عن والده، ثم أخذ عن القاضى عضد الدين ولازمه اثنا عشر سنة، وأخذ عن غيره، ثم طاف البلاد ودخل مصر والشام والعراق، ثم استوطن بغداد، وتصدى لنشر العلم بها، نحو ثلاثين سنة، وكان مقبلاً على شأنه، من تصانيفه شرح على البخارى وشرح على المختصر توفى ٧٨٦ هـ(٢).

٥ـ ابن مفلح الدمشقى: هو سليمان بن يوسف بن مفلح بن أبى الوفا، الياسوفى الدمشقى الشافعى، كان فقيه النفس، ذكياً، كثير المروءة، حفظ التنبيه، ومختصر بن الحاجب، وأقبل على التفقه، وعنى بالحديث، واشتغل بالفنون، وحدث وأفاد، وكان مشهوراً بالذكاء سريع الحفظ، أوذى فى فتنة الفقهاء القائمين على الملك الظاهر، فسجن حتى مات بالسجن سنة ٧٨٩ هـ.(٣)

٦ـ ابن جماعة: هو برهان الدين أبو إسحاق إبراهيم بن الخطيب زين الدين أبو محمد عبد الرحيم بن قاضى مصر والشام بدر الدين محمد بن جماعة، الكنانى الحموى، الشافعى، سمع من أبيه

---

(١) انظر ترجمته فى الدرر الكامنة ٥/١٨، شذرات الذهب ٦/٢٩٣ ـ ٢٩٤.

(٢) انظر ترجمته فى الدرر الكامنة ٤/٣١٠ ـ ٣١١، شذرات الذهب ٦/٢٩٤.

(٣) انظر ترجمته فى الدرر الكامنة ٢/٢٦١ ـ ٢٦٤، شذرات الذهب ٦/٣٠٧ ـ ٣٠٨.

وعمه، وطلب الحديث وهو صغير، وسمع من شيخ شيوخ مصر والشام، ولازم المِزّى والذهبى، وأسنى على فضائله، وتخرج عليه الشيوخ، واشتغل فى فنون العلم، وإليه انتهت رئاسة العلماء فى زمانه، وكان يقتنى الكتب النفيسة بخطوط مصنفيها وغيرهم ما لم يتهيأ لغيره، وجمع تفسيراً فى عشر مجلدات، وفيه غرائب وفوائد توفى سنة ٧٩٠ هـ(١)

٧ـ سعد الدين التفتازانى: هو سعد الدين مسعود بن عمر ابن عبدالله التفتازانى، الإمام العلامة عالم النحو والتصريف والبيان والأصليين والمنطق، صاحب شرح التلخيص، وشرح العقائد فى أصول الدين، وشرح الرسالة الشمسية فى المنطق وغير ذلك من الكتب، وهو الذى انتهت إليه علوم البلاغة والمعقول بالمشرق، بل وسائر الأمصار، ولم يكن له نظير فى هذه العلوم توفى سنة ٧٩٢هـ.(٢)

٨ـ ابن رجب الحنبلى: هو زين الدين، وجمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن الشيخ الإمام المقرئ المحدث شهاب الدين أحمد بن الشيخ الإمام المحدث رجب عبد الرحمن البغدادى، ثم الدمشقى الحنبلى الشهير بابن رجب، صاحب المجالس العلمية النافعة للناس، وله مصنفات مفيدة وعديدة منها: شرح جامع الترمذى وشرح أربعين النووى، وشرع فى شرح البخارى فوصل إلي الجنائز، وسماه فتح البخارى فى شرح البخارى، وكتاب

(١) انظر ترجمته في شذرات الذهب ٦/٣١١ـ٣١٢.

(٢) انظر ترجمته في الدرر الكامنة ٥/١١٩ ـ ١٢٠، شذرات الذهب ٦/٣١٩ ـ ٣٢٢.

اللطائف في الوعظ وأهوال القيامة وغير ذلك من المصنفات، وكان قد أتقن فن الحديث وصار أعرف أهل عصره بالعلل، توفي سنة ٧٩٥ هـ.(١)

٩ـ ابن العاقولي: هو غياث الدين أبو المكارم محمد بن صدر الدين بن عبدالله محمد البغدادي، الشافعي المعروف بابن العقولي، وهو صدر العراق ومدرس بغداد وعالمها ورئيس العلماء بالمشرق، سمع من والده، درس بالنظامية وكان بارعًا في الحديث والمعاني والبيان، كان فهمه جيداً ونفسه قوية وكان مبالغًا في الكرم، شرح مصابيح البغوي، وخرج لنفسه أربعين حديثاً. توفي سنة ٧٩٧هـ.(٢)

(١) انظر ترجمته في الدرر الكامنة ٢/٤٢٨ ـ ٤٢٩، شذرات الذهب ٦/٣٣٩ ـ ٣٤٠.

(٢) انظر ترجمته في شذرات الذهب ٦/٣٥١ ـ ٣٥٢.

الفصل الرابع

تلاميذ الزركشي

إن أهم ما تتصف به حضارتنا الإسلامية هو العطاء المتجدد، وكذلك كان شأن أبنائها فى كل مجال، ولقد دعى الإسلام إلى البذل والعطاء والتضحية فى الميادين، وهذا كان شأن علماء المسلمين، حملة العلم، وورثة الأنبياء، فكل هؤلاء آمنوا بتربية جيل يحمل المشاعل من خلفهم، فإن العلم يذكو بالإنفاق والبذل، وهذا كان خلقهم.

إن الإمام الزركشى، يدخل فى نطاق علماء المسلمين الأجلاء الذين أعطوا للعلم وبذلوا فيه الوقت الكثير والكثير، ومما يدل على ذلك انقطاعه للعمل وتبسطه فى حياته الدنيوية.

ولقد ترك لنا الزركشى علماً غزيراً فى مصنفاته، يتسم بالدقة والعمق والأصالة.

وكذلك خلف لنا عدداً من التلاميذ، أخذوا عنه العلم، وتربوا على يديه فمن هؤلاء التلاميذ:

١- الشمنى: هو كمال الدين بن حسن بن محمد بن محمد بن خلف الله الشمنى، نسبة إلى شمنة مزرعة بباب قسطنطينية، ثم

الأسكندرى المالكى، ولد سنة بضع وستين وسبعمائة، واشتغل بالعلم فى بلده، ومهر فيه، ثم قدم القاهرة فسمع بها من شيوخها، وتقدم فى الحديث وصنف فيه، وتخرج بالبدر الزركشى، والزين العراقى، ونظم الشعر الحسن توفى سنة ٨٢١هـ.(١)

٢ـ **ابن حجى:** هو نجم الدين أبو الفتوح عمر بن حجى بن موسى بن أحمد بن سعد السعدى، الحسبانى الأصل الدمشقى الشافعى، ولد بدمشق سنة سبع وستين وسبعمائة، وقرأ القرآن، حفظ التنبيه فى ثمانية أشهر وحفظ كثيراً من المختصرات، ودخل مصر فأخذ عن ابن الملقن والبدر الزركشى والعز ابن جماعة وغيرهم.

قال عنه ابن حجر: حسن الذهن، جيد التصرف، ولى إفتاء دار العدل سنة اثنتين وتسعين وثمانمائة، وولى قضاء حماة مرتين، ثم قضاء الشام مراراً توفى سنة ٨٣٠ هـ.(٢)

٣ـ **البرماوى:** هو شمس الدين محمد بن عبدالدايم بن عيسى بن فارس البرماوى،الشافعى ولد فى نصف ذى القعدة سنة ٧٦٣ هـ، وتفقه وهو شاب، سمع من إبراهيم بن إسحاق الآمدى، ولازم البدر الزركشى، وتمهر به، وهو أحد الأئمة الأجلاء، فريد عصره ووحيد دهره، وقد صنف التصانيف المفيدة منها شرح البخارى، ولخص المهمات، ووضع ألفية منظومة فى أصول الفقه لم يسبق إلى مثلها

(١) انظر ترجمته فى شذرات الذهب ٧/١٥١.
(٢) انظر ترجمته فى شذرات الذهب ٧/١٩٣.

وشرحها شرحاً حافلاً فى نحو مجلدين، وكان يقول: أكثر هذا الكتاب هو جملة ما حصلت عليه فى طول عمرى، وشرح لامية ابن مالك شرحًا فى غاية الجودة، واختصر السيرة، وكتب الكثير، وحشى الحواشى المفيدة، وعلق التعاليق النفيسة والفتاوى العجيبة، وكان من عجائب دهره، وجاور بمكة سنة، ثم قدم للقاهرة، فتولى الصلاحية، وقدم القدس، فأقام بها قريب سنة توفى ٨٣١ هـ.(١)

---

(١) انظر ترجمته فى حسن المحاضرة ٤٣٩/١، والضوء اللامع ٧/ ٢٨٠ ـ ٢٨٢، شذرات الذهب ١٩٧/٧ ـ ١٩٨.

الفصل الخامس

كتب الزركشي

لقد ترك لنا الإمام الزركشى عدة من الكتب المفيدة فى عدة فنون، وكلها تدور فى نطاق خدمة العلوم الإسلامية باستثناء القليل منها كان فى الغزل والأدب والمنطق، وقد وجدنا من خلال ترجمته أن أكثر من ترجموا له قد لقبوه «بالمصنف»[1] وهذا يرجع إلى كثرة تصانيفه المفيدة والقيمة، وها هى أهم مؤلفاته المطبوعة والمخطوطة كما ذكرتها كتب التراجم والطبقات، وهى مرتبة على حسب العلوم، وهى تصانيف فائقة مفيدة فيها فنون رائعة وبديعة:

أولاً التفسير وعلوم القرآن

١ـ البرهان فى علوم القرآن[2]، وقد نشر بتحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم بمطبعة الحلبى فى القاهرة ١٣٧٦ هـ ـ ١٩٥٧م.

---

(١) انظر: طبقات ابن قاضى شهبة ورقة ١٠٤ ب، طبقات الأسدى ورقة ٨٧ أ ،طبقات المفسرين للداودى ٢/١٥٨، شذرات الذهب ٦/٣٣٥.

(٢) انظر: طبقات المفسرين للداودى ٢/١٥٨، حسن المحاضرة ١/ ٤٣٧، هدية العارفين ٢/١٧٤.

٢ ـ تفسير القرآن العظيم، وقد وصل إلى سورة مريم.[١]

٣ـ كشف المعانى فى الكلام على قول الله تعالى ﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ ﴾[٢] سورة يوسف من الآية ٢٢.

ثانيا: الحديث ومصطلحه

١ـ الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة[٣] وقد نشر هذا الكتاب بمطبعة العاصمة ـ القاهرة ١٩٦٦م.

٢ـ تخريج أحاديث الرافعى فى الشرح الكبير[٤].

٣ـ التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح[٥]، وقد نشرته المطبعة العصرية بالقاهرة ١٩٣٣م.

٤ ـ شرح الأربعين النووية[٦]

(١) انظر: طبقات المفسرين للداودى ٢/١٥٨، حسن المحاضرة ١/٤٣٧، المنهل الصافى ٤/٦٤٣، هدية العارفين ٢/١٧٥، كشف الظنون ١/٤٤٨.

(٢) انظر: هدية العارفين ٢/١٧٥، كشف الظنون ٢/١٤٩٥.

(٣) انظر: هدية العارفين ٢/١٧٥.

(٤) قال ابن حجر: «وخرج أحاديث الرافعى ومشى فيه على جمع ابن الملقن، ولكنه سلك طريق الزيلعى فى سوق الأحاديث بأسانيد خرجها، فطال الكتاب بذلك». انظر: الدرر الكامنة ٤/١٨، وإنباء الغمر ١/٤٤٦، وحسن المحاضرة ١/٤٣٧، والمنهل الصافى ٤/٦٤٣، هدية العارفين ٢/١٧٤.

(٥) انظر طبقات المفسرين للداودى ٢/١٥٨، الدرر الكامنة ٤/١٨، أبناء الغمر ١/٤٤٦ حسن المحاضرة ١/٤٣٧، المنهل الصافى ٤/٦٤٣، هدية العارفين ٢/١٧٥ معجم المولفين ١٠/٢٠٥.

(٦) انظر الدرر ـ لكامنة ٤/١٨.

٥ ـ شرح البخاري[١]. قد نشرته المطبعة المصرية بالقاهرة ١٩٣٣م.

٦ ـ اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة[٢] (وقد ذكرته بعض المصادر باسم التذكرة في الأحاديث المشتهرة[٣].

٧ ـ مختصر الحديث.[٤]

٨ ـ المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر.[٥] وقد نشر هذا الكتاب بتحقيق حمدي عبد المجيد السلفي ـ بدار الأرقم بالكويت ١٤٠٤ ـ ١٩٨٤م.

٩ـ النكت على ابن الصلاح.[٦]

١٠ـ النكت على البخاري.[٧]

١١ـ النكت على عمدة الأحكام.[٨]

---

(١) انظر طبقات المفسرين للداودي ٢/١٥٨، حسن المحاضرة ١/٤٣٧، الدرر الكامنة ٤/١٨

(٢) كشف الظنون ٢/١٩٥٣، بروكلمان في الذيل ٢/١٠٨.

(٣) انظر هدية العارفين ٢/١٧٥، وكشف الظنون ١/٣٨٦، وذُكر أيضاً باسم نشر اللآلئ كما في كشف الظنون ٢/١٩٥٣، وهدية العارفين ٢/١٧٥، وقد غفل عن ذكر اسم الزركشي صاحب كشف الظنون، ويوجد مخطوطتان منه بدار الكتب المصرية، وهما باسم اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة، وكذا التذكرة وهما برقم (٥١٧ حديث طلعت)، (٥٢٦ حديث).

(٤) ذكر ذلك في مقدمة كتاب خبايا الزوايا ص ١٥.

(٥) معجم المؤلفين ١٠/٢٠٥.

(٦) انظر طبقات المفسرين للداودي ٢/١٥٨، الدرر الكامنة ٤/١٨، حسن المحاضرة ١/٤٣٧، المنهل الصافي ٤/٦٤٣، كشف الظنون ٢/١١٦٢، معجم المؤلفين ٩/١٢٢. وقد طبع مؤخراً عن دار السلف بالرياضة (١٤١٩ هـ ـ ١٩١٨م) تحقيق د. زين العابدين بن محمد بلافريج.

(٧) انظر طبقات ابن قاضي شهبة ورقة ١٠٥ أ، طبقات الأسدي ورقة ٨٧ أ، شذرات الذهب ٦/٣٣٥.

(٨) انظر طبقات المفسرين للداودي ٢/١٥٨، (وقد سماه شرح العمدة) المنهل الصافي ٤/٦٤٣، وقد ذكر في نشرة أخبار التراث العربي العدد التاسع والعشرون يناير/ فبراير ١٩٨٧م جمادى الأولى/ جمادى الآخرة ١٤٠٧ هـ.

ثالثاً: الفقه

١ـ إعلام الساجد بأحكام المساجد[1]، وقد نشر بتحقيق الأستاذ أبوالوفا المراغي بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية فى القاهرة سنة ١٣٨٥ هـ.

٢ـ تكملة شرح المنهاج للإمام النووى[2].

٣ـ خادم الرافعى والروضة فى الفروع[3].

٤ـ خبايا الزوايا[4]، وقد نشر بتحقيق عبد القادر عبدالله العانى بوزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت سنة ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

(٥) الديباج فى توضيح المنهاج[5] وقد طبع هذا الكتاب بالمطبعة العثمانية بمصر ١٣٠٦ هـ

(٦) الزركشية، وقد جمع فيها حواشى شيخة البلقينى.[6]

---

(١) انظر طبقات المفسرين للداودى ٢/١٥٨، حسن المحاضرة ١/٤٣٧، هدية العارفين ٢/١٧٤، كشف الظنون ١/١٢٥.

(٢) انظر فى طبقات ابن قاضى شهبة ورقة ١٠٤ ب، وطبقات الأسدى ورقة ٨٧ أ وحسن المحاضرة ١/٤٣٧، وإنباء الغمر ١/٤٤٦، والدرر الكامنة ٤/١٨، وطبقات المفسرين للداودى ٢/١٥٨، والمنهل الصافى ٤/٦٤٢، وشذرات الذهب ٦/٣٣٥ وكشف الظنون ٢/١٨٧٤.

(٣) انظر طبقات ابن قاضى شهبة ورقة ١٠٥ أ، طبقات الأسدى ورقة ٨٧ أ، وطبقات المفسرين للداودى ٢/١٥٨، والدرر الكامنة ٤/١٨، وإنباء الغمر ١/٤٤٦، وحسن المحاضرة ١/٤٣٧، وشذرات الذهب ٦/٣٣٥، هدية العارفين ٢/١٧٥.

(٤) انظر هدية العارفين ٢/١٧٥، كشف الظنون ١/٦٦٩، بروكمان فى الأصل الألمانى ٢/١١٢.

(٥) انظر طبقات المفسرين ٢/١٥٨، حسن المحاضرة ١/٤٣٧، المنهل الصافى ٤/٦٤٣، هدية العارفين ٢/١٧٥، كشف الظنون ٢/١٨٧٤، معجم المؤلفين ١٠/٢٠٥.

(٦) انظر الدرر الكامنة ٤/١٧ ـ ١٨.

٧ـ زهر العريش فى تحريم الحشيش[١]، وقد نشر بتحقيق الدكتور السيد أحمد فرج بدار الوفاء للطباعة والنشر بالمنصورة ١٩٨٧م.

٨ـ شرح التنبيه للشيرازى.[٢]

٩ـ شرح الوجيز فى الفروع للغزالى.[٣]

١٠ـ الغرز السوافر فيما يحتاج إليه المسافر[٤]

١١ـ غنية المحتاج فى شرح المنهاج.[٥]

١٢ـ فتاوى الزركشى.[٦]

١٣ـ مجموعة الزركشى[٧] (هى مجموعة فى الفقه).

١٤ـ المنثور من القواعد فى الفروع[٨] وقد نشر بتحقيق تيسير فايق أحمد محمود بوزارة الأوقاف بالكويت ١٩٨٥م.

رابعاً أصول الفقه

١ ـ البحر المحيط فى أصول الفقه[٩]، وقد نشر منه بعض الأجزاء محققة بكلية الشريعة والقانون.

(١) انظر مقدمة كتاب البرهان ٩/١، كشف الظنون ١٦٦١/٢.
(٢) انظر طبقات المفسرين للداودى ١٥٨/٢، حسن المحاضرة ٤٣٧/١، هدية العارفين ١٧٥/٢، كشف الظنون ٤٩١/١، معجم المؤلفين ١٢١/٩.
(٣) انظر هدية العارفين ١٧٥/٢ ـ وكشف الظنون ٢٠٠٣/٢.
(٤) انظر هدية العارفين ١٧٥/٢.
(٥) انظر حسن المحاضرة ٤٣٧/١.
(٦) انظر كشف الظنون ١٢٢٣/٢، هدية العارفين ١٧٥/٢.
(٧) انظر فهرس مخطوطات دار الكتب المصرية، والأعلام ٦١/٦.
(٨) انظر المحاضرة ٤٣٧/١، كشف الظنون ١٣٥٩/٢.
(٩) انظر طبقات ابن قاضى شهبة ورقة ١٠٥، وطبقات الأسدى ورقة ٨٧أ، وطبقات المفسرين للداودى ١٥٨/٢، وحسن المحاضرة ٤٣٧/١، والدرر الكامنة ١٨/٤، وشذرات الذهب ٣٣٥/٦، وكشف الظنون ٢٢٦/١، وهدية العارفين ١٧٤/٢، والفهرس التمهيدى ١٦٠ ـ ١٦١، ومعجم المؤلفين ١٢١/٩.

٢ـ تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع[١]. وقد طبع فى مجموع شروح جمع الجوامع، بمطبعة شركة التمدن الصناعية بالقاهرة سنة ١٣٣٢ هـ.

٣ـ سلاسل الذهب فى الأصول.[٢]

٤ـ لقطة العجلان وبلة الظمآن فى أصول الفقه. وقد طبع هذا الكتاب بالقاهرة ١٨٢٦ هـ.

خامساً: التوحيد وعلم الكلام

١ـ رسالة فى كلمات التوحيد.[٣]

٢ـ ما لا يسع المكلف جهله.[٤]

٣ـ معنى لا إله إلا الله[٥] وقد نشر هذا الكتاب بتحقيق الأستاذ على محى الدين على القرة داغى، بدار البشائر الإسلامية فى بيروت ودار الاعتصام بالقاهرة ١٤٠٥ ـ ١٩٨٥م.

سادساً: التاريخ والرجال

١ـ عقود الجمان[٦] (وهو ذيل لوفيات الأعيان لابن خلكان).

(١) انظر طبقات ابن قاضى شهبة ورقة ١٠٥ أ، وطبقات الأسدى ورقة ٨٧ أ، وطبقات المفسرين للداودى ٢/١٥٨، والدرر الكامنة ٤/١٨، وإنباء الغمر ١/٤٤٦، وحسن المحاضرة ١/٤٣٧، وشذرات الذهب ٦/٣٣٥، المنهل الصافى ٤/٦٤٣، وهدية العارفين، ٢/ ١٧٥معجم المؤلفين ٩/١٢١.

(٢) وهو الكتاب الذى بين أيدينا الآن ونقوم بتحقيقه.

(٣) بروكلمان فى الذيل ٢/ ١٨٠، مقدمة البرهان ١/٩.

(٤) بروكلمان فى الأصل الألمانى ٢/١٠٨.

(٥) بروكلمان فى الذيل ٢/ ١٨٠.

(٦) كشف الظنون ٢/١٨٠٢، هدية العارفين ٢/١٧٥، فهرس المخطوطات ٢/١٨٥.

سابعاً: الأدب

١ـ تجلى الأفراح فى شرح تلخيص المفتاح.[١]

٢ـ رتيع[٢] الغزلان.[٣]

٣ـ شرح البردة للإمام البوصيرى.[٤].

ثامناً: كتب متفرقة

١ ـ الأزهية فى أحكام الأدعية.[٥]

٢ـ خلاصة الفنون الأربعة[٦].

٣ـ رسالة فى الطاعون وجواز الفرار عنه.[٧]

٤ـ شرح المعتبر فى علم النظر.[٨]

٥ـ عمل من طب لمن حب.[٩]

٦ـ فى أحكام التمنى.[١٠]

---

(١) هدية العارفين ٢/١٧٤.

(٢) فى طبقات ابن قاضى شهبة: ربيع، ورقة ١٠٥ أ والأعلام ٦/٦١.

(٣)انظر كشف الظنون ١/٨٣٤، هدية العارفين ٢/١٧٥.

(٤) انظر كشف الظنون ٢/١٣٣٤.

(٥)انظر هدية العارفين ٢/١٧٥.

(٦) انظر بروكلمان فى الأصل الألمانى ٢/١٠٨.

(٧) انظر كشف الظنون ١/٨٧٦.

(٨) انظر كشف الظنون ٢/١٧٣١.

(٩) انظر المزهر للسيوطى ٢/٣٦٦ وقد قال السيوطى: «ونقلت من خط الشيخ بدر الدين الزركشى فى كراسة له سماها: عمل من طب لمن حب» وانظر أيضاً شواهد المغنى ١٥٧.

(١٠) انظر بروكلمان بالأصل الألمانى ٢/١٠٨.

الفصل السادس

أثر الزركشي فيمن بعده

لم يشتهر إمامنا الزركشي مع علو قدره إلا بعد موته، وذلك بسبب انقطاعه في منزله، فقد كان لا يتردد إلى أحد، إلا إلى سوق الكتب من أجل المطالعة والاستفادة ثم التصنيف، ومع هذا فلم يجهل قدر علمه أحد من العلماء الذين عاصروه، والذين جاءوا من بعده، فقد استفادوا كثيراً منه، ومن هؤلاء:

١ـ ابن حجر العسقلاني (المتوفى سنة ٨٥٢ هـ).

لقد استفاد ابن حجر من الزركشي كثيراً، ومما يدل على ذلك، ما ذكره صاحب كشف الظنون حيث قال: «وشرح الشيخ بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي الشافعي (البخاري) وهو شرح مختصر، قصد فيه إيضاح غريبة، وإعراب غامضة، وضبط نسب أو اسم يخشى فيه التصحيف، منتخباً من الأقوال أصحها، ومن المعاني أوضحها مع إيجاز العبارة، والرمز بالإشارة، وإلحاق فوائد يكاد يستغنى بها اللبيب عن الشروح لأن أكثر الحديث ظاهر لا يحتاج إلى بيان، وسماه التنقيح، وعليه

نكت للحافظ ابن حجر، وهى تعليقة بالقول لم تكتمل.(١)

كما أفاد ابن حجر من الزركشى فى علوم الحديث أيضًا من نكته الجيدة على كتاب المصطلح فى علوم الحديث لابن الصلاح.(٢)

٢ـ جلال الدين السيوطى (المتوفى ٩١١ هـ):

يعتبر جلال الدين السيوطى من أكثر العلماء انتفاعًا بالزركشى، حيث استفاد منه فى جوانب كثيرة من تآليفه من أبرزها: الإتقان فى علوم القرآن، فقد اطلع السيوطى على كتاب (البرهان فى علوم القرآن) للزركشى، وأدرج منه فى كتابه الإتقان فى علوم القرآن، وقد أقر السيوطى بذلك فى مقدمة كتابه حيث قال: «خطر لى أن أؤلف كتاباً مبسوطاً، ومجموعاً، ومضبوطاً، أسلك فيه طريق الإحصاء، وأمشى فيه على منهاج الاستقصاء، هذا كله وأنا أظن أنى منفرد بذلك غير مسبوق بالخوض فى هذه المسالك، فبينما أنا أجيل فى ذلك فكرى أقدم رجلاً، وأؤخر أخرى، إذ بلغنى أن الشيخ الإمام بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشى أحد متأخرى أصحابنا الشافعيين ألف كتاباً فى ذلك حافلاً يسمى «البرهان فى علوم القرآن» فطلبته، حتى وقفت عليه...، ولما وقفت على هذا الكتاب ازددت به سروراً وحمدت الله كثيراً، وقوى العزم على إبراز ما أضمرته، وشددت الحزم فى إنشاء التصنيف الذى قصدته، فوضعت هذا الكتاب العلى الشأن الجلى البرهان.(٣)

وقد قال صاحب كشف الظنون معلقًا على كلام السيوطى: «ثم أنه

(١) انظر كشف الظنون ١/٥٤٩.

(٢) انظر مقدمة تدريب الراوى ١/٧.

(٣) انظر الإتقان فى علوم القرآن ١/٦ ـ ٨، وكذا البرهان فى علوم القرآن للزركشى ١/٩ ـ ١٢.

وجد البرهان للزركشي كتاباً جامعاً بعد تصنيفه التحبير، فاستأنف، وزاد عليه إلى ثمانين نوعاً[1].

وكذلك استفاد السيوطي من الزركشي أيضًا في كتابه تدريب الراوي[2].

٣ ـ عبد الغني النابلسي (المتوفى ١١٤٣ هـ)

اعتمد عبد الغني النابلسي على الزركشي في كتابه الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى بلاد الشام والحجاز، فيما أورده من الأحاديث والفتاوى الفقهية ضمن مصادره، وخاصة كتابه «إعلام الساجد بأحكام المساجد» فقد ذكره في مواضع عديدة من كتابه المذكور ونقل عنه الكثير الكثير[3] حتى نرى ذكره يتردد في كتابه هذا في الصفحات التالية.

(١) انظر كشف الظنون ١/٨.

(٢) انظر مقدمة تدريب الراوي ٢١.

(٣) انظر الحقيقة والمجاز، لعبد الغني النابلسي ١٢ ـ ١٣.

المبحث الثاني

العصر الذى نشأ فيه الزركشى

ويشتمل على تمهيد وأربعة مباحث:

الفصل الأول: فى الحالة السياسية.

الفصل الثانى: فى الحالة الاقتصادية.

الفصل الثالث: فى الحالة الاجتماعية.

الفصل الرابع: فى الحالة العلمية.

تمهيد

لا شك أن لكل عصر من العصور ملامحه الخاصة به التى تميزه عن غيره من العصور، وإذا كنا نتحدث عن عصر المماليك الذى نشأ فيه إمامنا الزركشى (المتوفى سنة ٧٩٤هـ) فإنه من المعلوم عن هذا العصر أنه لم يكن عصراً هادئاً، بل هو عصر حركة دائمة، ونشاط دائب، ففى الخارج حروب وفتوحات، وانتصارات ترتب عليها تأمين الوطن العربى فى الشرق الأدنى، وفى الداخل حياة صاخبة حافلة بالتيارات الاقتصادية، والدينية، والعلمية، والاجتماعية.

فلا عجب إذاً، إذا احتلت دولة المماليك مكانة هامة فى التاريخ، لا تاريخ مصر والشام فحسب، بل تاريخ العالم أجمع.

لذلك فإننى سوف ألقى بصيصاً من الضوء على أهم ملامح هذا العصر السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والعلمية، ليتضح لنا من خلالها الجو الذى عاش فيه الزركشى، إذ لا يخفى ما للبيئة التى يعيش فيها الإنسان، والعصر الذى يقضى فيه عمره من أثر، على مداركه وأفكاره.

الفصل الأول

الحالة السياسية

لقد استهل القرن الثامن الهجرى، وكان يحكم مصر والشام فى هذه الأثناء المماليك، وكان الحكم الحقيقى لهم، وإن كان ذلك لم يمنعهم من الإبقاء على الخليفة كرمز للشرعية، حيث كان الخليفة فى مصر آنذاك هو أبا العباس أحمد بن المسترشد بالله الملقب بالحاكم بأمر الله(١)، وكان قد بويع بالخلافة فى سنة ٦٦١هـ. واستمر رمزاً للخلافة إلى أن توفى سنة ٧٠١هـ، ثم بويع بالخلافة لابنه سليمان الملقب بالمستكفى بالله(٢)، وخطب له على المنابر بالبلاد المصرية والشامية.(٣)

ولقد سمى المماليك فى ذلك العصر بتسميتين تبعاً لتقسيمهما وهما:

المماليك البحرية، والمماليك الجركسية:

---

(١) هو أبو العباس أحمد بن أبى على بن أبى بكر المسترشد بالله الهاشمى العباسى، البغدادى المصرى الملقب بالحاكم بأمر الله، كانت مدة خلافته أربعين عاماً، وعهد بالخلافة إلى إبنه المستكفى بالله سليمان، وقد كانت خلافتهم فى مصر تحكماً لا حكماً توفى سنة ٧٠١هـ.
انظر ترجمته فى البداية والنهاية لابن كثير ١٤/١٩، شذرات الذهب ٦/٢ ـ ٣

(٢) هو أبو الربيع سليمان بن الحاكم بأمر الله بن العباس أحمد بن أبى على الحسن بن أبى بكر بن على بن أمير المؤمنين المسترشد بالله، اشتغل قليلاً، ثم عهد إليه أبوه بالأمر، وخطب له عند وفاة والده، وكان قد فوض جميع ما يتعلق به من الحل والعقد إلى السلطان الملك الناصر، توفى سنة ٧٤٠ هـ.

(٣) انظر البداية والنهاية ١٤/١٩ ـ ٢٠.

أولاً عصر المماليك البحرية:

كان ابتداؤه فى ربيع الأول سنة ٦٤٨ هـ، وسموا بذلك، لأنهم فى الأصل مماليك الصالح نجم الدين أيوب[١]، وكان قد أسكنهم معه فى جزيرة الروضة، وسماهم بالبحرية، وكانوا نحو الألف كلهم من الأتراك.

وقيل: إنهم سموا بالبحرية، نسبة إلى بحر النيل.[٢]

وقد كان عصرهم تسوده الاضطرابات الكثيرة، والفساد السياسى فى كثير من الأحيان وذلك بسبب تصارع الحكام وتناحرهم على السلطة.

وخير دليل على هذا، هو أن السلطان المملوكى فى هذا الوقت كان الناصر محمد بن قلاوون[٣]، الذى تولى السلطنة سنة ٦٩٣ هـ، إلا أن سلطنته هذه كانت اسمية وشكلية، لأنه كان صغير السن، لم يتجاوز التاسعة من عمره، وكانت السلطة الفعلية فى أيدى مجموعة من

---

(١) هو الملك الصالح نجم الدين أيوب بن الملك الكامل محمد بن العادل، سلطنه أبوه على آمد، وحران، وسنجار، وحصن كيفا، ثم ملك الديار المصرية، ودانت له المماليك وقد كان وافر الحرمة، مهابا، طاهر الذيل، خليقاً للملك توفى سنة ٦٤٧ هـ.
انظر ترجمته فى البداية والنهاية ١٣/١٧٧، شذرات الذهب ٥/٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٢) انظر حسن المحاضرة، للسيوطى ١٣/١٧٧، الخطط التوفيقية لعلى مبارك ١/٧٩ تاريخ المماليك البحرية لعلى حسن إبراهيم ٢٤، تاريخ دولة المماليك فى مصر لسليم حسن ٣٤.

(٣) هو الملك الناصر محمد بن الملك المنصور قلاوون بن عبدالله الصالحى، ولى السلطنة عقب قتل أخيه الأشرف، فتح ملطية، وطرطوس وغيرهما، كان مطاعاً، مهاباً، عارفًا بالأمور يعظم أهل العلم والمناصب الشرعية، ولا يقدر فيها إلا من يكون أهلاً لها توفى سنة ٧٤١ هـ.
انظر ترجمته فى البداية والنهاية لابن كثير ١٤/ ١٩٠ ـ ١٩١، شذرات الذهب ٦/١٣٤ ـ

الأمراء[1] أهمهم: زين الدين كتبغا[2] نائب السلطنة، وعلم الدين سنجر الشجاعى[3]، وقد كان الصراع دائم بين الأمير الشجاعى وكتبغا بسبب الوصول إلى الحكم، وانتهى هذا الصراع بمقتل الشجاعى[4]، وأصبح كتبغا صاحب الكلمة الأولى فى شئون الدولة ولا حيلة لسلطان الصغير الناصر معه، ولم ينقص كتبغا سوى لقب السلطنة وشعارها، وكان قد ظهر بالقاهرة فى هذا الوقت الأمير حسام الدين لاجين[5] فأدى ظهوره إلى ثورة المماليك الأشرفية، مماليك الأشرف خليل[6]، واضطراب الأحوال فى القاهرة فاستغل كتبغا كل هذه الأحوال والأحداث، وجمع الأمراء للتشاور فى عزل السلطان الناصر، وفعلاً تم عزله سنة ٦٩٤ هـ أى بعد سنة واحدة من توليه الحكم، وأصبح كتبغا هو السلطان.[7]

---

(١) انظر البداية والنهاية ١٣/ ٣٣٤ ـ ٣٣٥، تاريخ ابن خلدون ١٠/ ٨٧٥، السلوك للمقريزى جـ١ ق ٣/ ٧٩٣ ـ ٧٩٤، النجوم الزاهرة ٨/ ٤١ ـ ٥٠، موسوعة التاريخ الإسلامى للدكتور أحمد شلبى ٥/ ٢١٢، العصر المماليكى فى مصر والشام للدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور ١٠٤.

(٢) هو الملك العادل، زين الدين كتبغا المغلى المنصورى، كان شجاعاً من خيار الملوك وأعدلهم، تسلطن بمصر عامين وخلع، فالتجأ إلى صرخد ثم أعطى حماة، فمات بها سنة ٧٠٢ هـ.
انظر ترجمته فى البداية والنهاية ١٤/ ٢٧ ـ ٢٨، شذرات الذهب ٦ ـ ٥

(٣) هو علم الدين سنجر الشجاعى، كان وزيراً أثناء سلطنة الناصر الأولى، ولكنه قتل بعد أيام بقلعة الجبل سنة ٦٩٣.
انظر ترجمته فى البدياة والنهاية ١٣/ ٣٣٥، شذرات الذهب ٥/ ٤٢٢ ـ ٤٢٣

(٤) انظر النجوم الزاهرة ٨/ ٤٦.

(٥) تولى السلطنة بعد فرار كتبغا، ولقب بالملك المنصور، واتخذ منكوتمر نائباً له، وأصبح يعتمد عليه فى كل أموره، فشرع يمسك كبار الأمراء وينفى آخرين مما أدى إلى استياء الناس منه فقتل هو ولاجين على يد كرجى الأشرفى سنة ٦٩٨ هـ.
انظر شذرات الذهب ٥/ ٤٤٠.

(٦) هو صلاح الدين خليل بن الملك المنصور سيف الدين، ولى السلطنة بعد والده سنة ٦٨٩، كان شجاعاً، عالى الهمة، فتح فى مدة ملكه عكا، وسائر السواحل، ولم يترك للفرنج فيها معلماً ولا حجراً، كما فتح قلعة الروم وبهنسا وغيرهما توفى سنة ٦٩٣. انظر ترجمته فى البداية والنهاية ١٣/ ٣٣٤ ـ ٣٣٥ وشذرات الذهب ٥/ ٤٢٢ ـ ٤٢٣.

(٧) انظر تاريخ ابن خلدون ١٠/ ٨٧٧، النجوم الزاهرة ٨/ ٤٩، السلوك لمقريزى جـ ١ ق٢ ص ٨٠٦ ـ ٨٠٧، العصر المماليكى فى مصر والشام ١٠٥ ـ ١٠٦.

ولكن سرعان ما بدأ حسام الدين لاجين يحرك عوامل البغض ضد كتبغا، لأنه كان يرى أن حقه فى الملك لا يقل عن حق كتبغا نفسه، فتآمر على قتله، ولكن كتبغا أحس بالمؤامرة ففر إلى دمشق، وبفراره حاول لاجين أن يسترضى الأمراء ليبايعوه بالسلطنة فجمعهم وتمت له المبايعة.(١)

ومع هذا كله فقد كان الناس ينظرون إلى الناصر محمد بوصفه صاحب الحق الشرعى الأول فى السلطنة، لذلك فكر لاجين فى إبعاد الناصر محمد إلى الكرك، ولكن وبالرغم من ذلك، فقد انتهت حياة لاجين بالقتل.(٢)

وقد اتجهت الأفكار عقب مقتل لاجين إلى إحضار الناصر محمد وتنصيبه مرة ثانية؛ ولكن كان لا يزال دون سن الرشد فى الرابعة عشر من عمره، فاستخف به الأمراء، وعلى الرغم من أن سلطانه امتد هذه المرة عشر سنوات إلا أنه لم يستطع أن يوقف الاستهانة التى بدأ الأمراء يعاملونه بها منذ مطلع هذه السلطنة، فاضطر إلى الرحيل إلى الكرك تاركاً حياة المؤامرات والدسائس، وبهذا اغتصب بيبرس الثانى السلطان لنفسه مدة عام، ولكن الناس كانوا يدركون أن الناصر أكثر إخلاصاً منه وكفاءة، فطلبوا منه العودة مرة ثانية، وعاد الناصر ليتولى السلطة للمرة الثالثة، وقد دامت ولايته هذه ٣٨ عاماً.(٣)

---

(١) انظر تاريخ ابن خلدون ١٠/ ٨٨٠، السلوك للمقريزى جـ١ ق٣ ص ٨٢٢، العصر المماليكى فى مصر والشام ١٠٨ ـ ١٠٩

(٢) انظر العصر المماليكى فى مصر والشام ١١٠ ـ ١١١.

(٣) انظر تاريخ ابن خلدون ١٠/٨٨٦، السلوك للمقريزى جـ٢ ق١ ص ٧٢، موسوعة التاريخ الإسلامى ٥/٢١٢ ـ ٢١٣، العصر المماليكى فى مصر والشام ١١٢ ـ ١٢٠.

ولقد كان للسلطان الناصر دور عظيم فى صد أغنى العتاة من الغزاة، أولهم التتار الذين دمروا بغداد عاصمة الخلافة الإسلامية ومركز الحضارة العربية، ومع هذا لم يكن نشاط الناصر مقصوراً على الحروب والغزوات، بل امتد إلى الناحية الاجتماعية والعمرانية، كما ألغى كثيراً من الضرائب التى كان يلتزم بها جماهير الشعب، واستعاض عنها بضرائب على كبار الموسرين، كما نشط فى نشر العلوم والمعارف(١)، وهكذا قام الناصر بأعمال عظيمة إلى أن توفى سنة ٧٤١ هـ، ثم تولى بعده ابنه سيف الدين(٢) أبو بكر الملك بعهد أبيه ولقبه بالملك المنصور.

ثم حصل الشقاق والخلاف بين أبناء الناصر وأحفاده، فبعضهم قد بويع بالسلطنة وهم صغار، واستمروا على ذلك إلى سنة ٧٨٤ هـ، وكانت هذه الفترة تسودها الاضطرابات، وكثرت نفوذ الأمراء وتفشى الظلم والرشاوى.(٣)

وقد أدت كل هذه الأمور إلى سقوط المماليك البحرية وظهور المماليك الجركسية سنة ٧٨٤ هـ.

ثانياً: عصر المماليك الجركسية:

كان ابتداؤه سنة ٧٨٤ هـ، وسموا بذلك نسبة إلى جركس، وهم قوم على البحر الأسود من الجهة الشرقية، وقد أتى بهم الملك المنصور(١)،

(١) موسوعة التاريخ الإسلامى ٥/٢١٣، العصر المماليكى فى مصر والشام ١٢٠.

(٢) هو السلطان أبو بكر بن السلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون، تولى السلطنة بعد موت أبيه الناصر محمد، ثم خلع لفساده، وشربه الخمور حتى قيل: إنه جامع زوجات أبيه، ونفى إلى قوص وقتل بها سنة ٧٤٢ هـ.
انظر ترجمته فى شذرات الذهب ٦/١٣٦.

(٣) انظر النجوم الزاهرة ١٠/٣، والعصر المماليكى فى مصر والشام ١٢٢ ــ ١٢٣.

وقربهم إليه وجعل منهم أمراء، وكان قد أخذ فى جلبهم ليكونوا مثل الحصون المانعة له ولأولاده وللمسلمين، وأسكنهم بجواره فى أبراج القلعة، ومن ثم لصقت بهذه الطائفة فى التاريخ تسمية المماليك البرجية(٢).

وقد كان عهدهم، عهد اضطراب وعدم استقرار لعدة أسباب منها:

غارات البدو التى تكررت على مصر فى عهدهم، وغارت القراصنة الفرنجة فى البحر المتوسط،والبحر الأحمر، ومنافسة العثمانيين للمماليك تلك المنافسة التى انتهت بزوال دولة المماليك، ودخول مصر وسوريا ضمن الإمبراورية العثمانية.(٣)

ونستطيع أن نقول بعد هذه العجالة: أن عصر المماليك كانت تسوده الاضطرابات الكثيرة والفساد السياسى فى كثير من الأحيان، وظلم الحكام وفسادهم وتناحرهم، لذلك فقد عانت البلاد كثيراً من الويلات والمصائب، بسب عدم تمسك الحكام بحبل الله المتين، وبسبب الحروب بين السلاطين من أجل الوصول إلى السلطة، ولكن مع كل ذلك فقد كان يظهر على السطح بين حين لآخر حكام مخلصون يحبون الخير، ويعبرون عن شعور الأمة، ويحسون بخطر الأعداء الذين يتربصون بهم

(١) هو سيف الدين أبو المعالى، أبو الفتح قلاوون التركى الصالح النجمى، كان من أكبر الأمراء زمن الظاهر، كسر التتار على حمص، وغزا الفرنج غير مرة، وفتح طرابلس وما جاورها، أنشأ فى القاهرة مدرسة كبيرة للحديث، ومارستانا للمرضى (مستشفى)، كان شجاعاً وقوراً، مهاباً، عليه أبهة السلطنة ومهابة الملك توفى سنة ٦٨٩ هـ.

انظر ترجمته فى البداية والنهاية لابن كثير ٣١٧/١٣ ـ ٣١٨، شذرات الذهب ٤٠٩/٥ ـ ٤١٠.

(٢) انظر السلوك للمقريزى جـ ١ ق ٣ ص٧٥٦، والعصر المماليكى فى مصر والشام ١٣٥ ـ ١٣٧

(٣) انظر موسوعة التاريخ الإسلامى ٢١٥/٥.

دوائر السوء أمثال الملك الناصر قلاوون، والأشرف ابن قلاوون، الذى استفتح ملكه بالجهاد سنة ٦٨٩ هـ حيث استرد من الصليبيين عكا سنة ٦٩٠ هـ وصور، وصيدا، وبيروت، وقلعة الروم، وجميع الساحل.[١]

(١) انظر البداية والنهاية ٣١٩/١٣.

الفصل الثانى

الحالة الاقتصادية

تمتعت دولة المماليك بمركز اقتصادى مرموق، إذ اشتهرت بثرواتها الطائلة، لازدهار التجارة الداخلية والخارجية، والانتعاش الذى شمل جميع مرافق الحياة من زراعة وصناعة وتجارة.

فقد اهتم الماليك فى مصر بالزراعة اهتماماً كبيراً، حيث إن الزراعة فى تلك العصور كانت الحرفة الأولى لغالبية السكان، والمورد الأول الذى عاش عليه معظم الأهالى، وقد وزعت أراضى مصر فى ذلك العصر إلى إقطاعات على السلطان، والأمراء، والأجناد، بعد أن قسمت إلى أربعة وعشرين قيرطًا، خص السلطان نفسه بأربعة قراريط، والأمراء بعشرة، وما تبقى كان من نصيب الأجناد، وقد زادت محاصيل الأراضى الزراعية فى ذلك العصر نتيجة للعناية بمرفق الزراعة من جسور وترع وغيرهما.(١)

هذا وبالإضافة إلى العناية بالثروة الزراعية فقد اعتنى المماليك أيضاً بالثروة الحيوانية فأكثروا من نتاج الأغنام، وجلب الأنواع الممتازة

---

(١) انظر العصر المماليكى فى مصر والشام، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٥.

لتربيتها حتى ازداد عدد المواشى، وارتفعت سلالتها.[1]

أما الصناعة: فقد ازدهرت فى عصر المماليك نتيجة لكثرة الثروة المالية، والمعروف أن الصانع أو الفنان يحاول دائماً أن يرقى بإنتاجه إذا اطمأن إلى أنه سيجنى فى النهاية ثمناً ويتقاضى جزءاً يتناسب مع ما يبذله من جهد ووقت، ومن ناحية أخرى فإن المستهلك إذا عظمت ثروته وفاضت عن مطالبه الأساسية، فإنه يفكر فى اقتناء الكماليات، ولا يضن بماله، بل يبذله فى شراء التحف، والحصول على النفائس، وكان هذا هو الوضع الذى أثر فى ارتفاع الصناعة والصناع فى عصر المماليك، عندما فاضت الخزائن بالثروة العظيمة، فانعكس أثر ذلك على ما خلفه اصناع العصر من مصنوعات راقية بلغت شأناً كبيراً فى الدقة والإتقان.[2]

ومن المعلوم أن دولة المماليك كانت دولة حربية بكل معانى الكلمة، فقد قامت وليدة المعركة الصليبية فى أرض المنصورة، وأثبتت جدارتها فى ساحة الحرب ضد التتار والصليبيين فى الشام، واستمدت بقاءها من نجاحها فى الدفاع عن مصر والشام ضد الأخطار الخارجية الكبرى التى هددتها فى ذلك الدور المهم من العصور الوسطى، هذا إلى أن المماليك أنفسهم كانوا يمثلون طبقة حربية تعتمد على الفروسية، ويستطيع كل فرد أن يصل إلى أسمى الدرجات، ويحقق أضخم الآمال بفضل مهارته فى القتال، واستعمال القوس والنشاب، والحربة.

(١) انظر العصر المماليكى فى مصر والشام، ص ٢٧٧.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩

لذلك لا عجب إذا احتلت الصناعات الحربية مكاناً بارزاً فى النشاط الصناعى لدولة المماليك، ويرتبط بالصناعات الحربية صناعة السفن إذا حرص سلاطين المماليك على إنشاء أسطول بحرى قوى يحمى شواطئ دولتــهم الواسعــة ويصــد المعتــدين ويؤدب القراصنة الذين دأبوا على مهاجمة السفن الإسلامية فى البحر المتوسط.(١)

هذا عن الصناعات الحربية، أما الصناعات المدنية فكانت عديدة، وعلى جانب كبير من الرقى فى ذلك العصر، ومن أهم هذه الصناعات صناعة المنسوجات المتنوعة، وصناعة الزجاج، كما بلغت المصنوعات الخشبية درجة كبيرة من التقدم فى عصر المماليك.(٢)

أما عن التجارة فى عصر المماليك فقد شاءت الظروف أن يكون قيام دولة المماليك فى مصر والشام فى منتصف القرن الثالث عشر الميلادى مصحوباً بازدهار طريق البحر الأحمر، وموانى مصر، واضمحلال ما عداه من طرق التجارة الرئيسية الأخرى بين الشرق والغرب، وقد دأب سلاطين المماليك على تشجيع تجارة الشرق الأقصى بوجه خاص على الحضور ببضاعتهم إلى مصر، كما حرصوا لعى الترحيب بالتجار الأوروبيين الذين يفدون إلى الإسكندرية ودمياط لشراء حاصلات الشرق، ولا أدل على اتساع أفق المماليك، ورغبتهم الأكيدة فى الاستفادة من موقع مصر التجارى. من أنهم فرقوا بين الدين والتجارة فقدموا كافة التسهيلات للتجار الغربيين فى الوقت الذى كانوا يحاربون الصليبيين، ومن خلفهم الغرب الأوروبى، وهكذا نجح المماليك فى أن

(١) انظر العصر المماليكى فى مصر والشام، ص ٢٧٩ ــ ٢٨٠.

(٢) انظر موسوعة التاريخ الإسلامى ٥/ ٢٤٠.

يستأثروا بالجزء الأكبر من التجارة العالمية بين الشرق والغرب، ولم يدخروا وسعاً فى تقوية تلك الروابط الاقتصادية بين مصر وبلدان الشرق والغرب عن طريق المعاهدات والاتفاقيات والاتصالات الدبلوماسية مع ملوك وحكام تلك الدول.(١)

تدهور الحالة الاقتصادية:

على أن الحالة الاقتصادية المزدهرة قد تلقت ضربة قوية أدت إلى تدهورها وانحطاط قوتها، وتمثلت فى اكتشاف طريق رأس الصالح كطريق بين الشرق والغرب، فقد حاولت القوى التجارية فى غرب أوروبا الوصول إلى الهند وتجارة الشرق الأقصى عن طريق المحيط الأطلسى، وما زال الغرب الأوروبى يجد لاكتشاف طريق بحرى جديد إلى الهند، حتى توصل «فاسكودى جاما» إلى اكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح فى نهاية القرن الخامس عشر الميلادى، فكان ذلك إيذاناً بثورة كبرى فى طرق التجارة العالمية من ناحية، وإعلاناً لضياع أهمية طريق مصر بوصفه الطريق الأساسى للتجارة بين الشرق والغرب فى تلك الفترة من ناحية أخرى، ولم يلبث أن أدى تدهور مركز دولة المماليك التجارى فى آخر عصرهم إلى إضعافهم ثم سقوط دولتهم بعد أن حرموا المورد الأساسى الذى طالما أمدهم بالمال والقوة.(٢)

---

(١) انظر العصر المماليكى فى مصر والشام، ص ٢٨٤ ـ ٢٩١.

(٢) موسوعة التاريخ الإسلامى ص ٢٣٣، العصر المماليكى فى مصر والشام ص ٢٩٦.

الفصل الثالث

الحالة الاجتماعية

لقد عاش المماليك فى مصر طبقة منفصلة ممتازة عن سائر السكان بالبلاد المصرية فساعد ذلك على قيام نظام طبقى مكون من عدة طبقات هم:

١ ـ طبقة المماليك:

كانوا الطبقة العسكرية الممتازة، التى سيطرت على البلاد وأهلها، ولهم فى أصلهم ونشأتهم وطريقة تربيتهم وأسلوبهم الخاص فى الحياة، وعدم اختلاطهم بأهالى البلاد سياج يحيط بهم، ويجعل منهم طبقة ذات خصائص، تعزلها عن المحيط الذى تعيش فى وسطه. فهم لم يحاولوا الزواج من أهل البلاد من المصريين، بل اختاروا زوجاتهم وجواريهم من بنات جنسهم اللاتى جلبهن التجار، وهذه العزلة الاجتماعية التى عاشوا فيها جعلتهم يشعرون دائمًا بأنهم أغراب عن أهل البلاد.

وبالإضافة إلى هذا فقد قل اهتمامهم باللغة العربية حتى أن الذين

أجـادوها منهم كـانوا يؤثرون أن يتكلموا برطانة تميزهم عن الشعب المصرى.(١)

٢ ـ طبقة المعممين:

من أرباب الوظائف الديوانيـة، والفـقـهـاء، والعلمـاء، والأدباء، والكتاب، فقد امتاز هؤلاء المعممون لا سيما جماعة العلماء بميزات معينة طوال عصر المماليك، رغم ما تعرضوا له أحياناً من امتهان نتيجـة لحسد طوائف المماليك، ومن هذه الامتيازات نفوذهم فى الدولة، واحترام السلاطين وإجلالهم لهم، ومنها ما عاش فيه هؤلاء المعممون من سعة وبسطة فى الحياة نتيجة لما أغدقته الدولة عليهم من رواتب، وقد كا منشأ هذه السعة والبسطة فى الحيـاة، هو أن المماليك أحسوا دائماً أنهم أغراب عن البلاد وأهلها، وبأنهم فى حاجة إلى دعامة يستندون إليها فى حكمهم، ويستعينون بها على إرضاء الشعب، وفعلاً وجدوا هذه الدعامة فى فئة العلماء بحكم ما للدين ورجاله من قوة وسطوة فى النفوس.(٢)

ومن مظاهر احترام سلاطين المماليك للعلماء ما حكاه ابن بطوطة من أنه سمع بمصر أن الناصر محمد بن قلاوون قال لجلسائه «إنى لا أخاف أحداً إلا شمس الدين الحريرى(٣) قاضى قضاة الحنفية».(٤)

---

(١) انظر النجوم الزاهرة ٨/١٨٥، موسوعة التاريخ الإسلامى ٥/١٩٨، المجتمع المصرى في عصر سلاطين المماليك ص ١٠ ـ ١٢، تاريخ المماليك البحرية ص ٢٧.

(٢) المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٣) هو شمس الدين محمد بن عثمان بن أبى الحسن الدمشقى الحريرى، قاضى الديار المصرية، كان رأساً فى المذهب عادلاً مهيباً توفى سنة ٧٢٨ هـ
انظر ترجمته فى حسن المحاضرة للسيوطى ١/٤٦٨.

(٤) انظر رحلة بن بطوطة ص ٤٥.

ولكن المعممين لم يحظوا بهذا الاحترام باضطراد طوال عصر المماليك، بل تخللت ذلك وبخاصة منذ النصف الثانى للقرن الثامن الهجرى حوادث ظهر فيها حقد المماليك على العلماء بسبب قربهم من السلاطين، وهكذا أخذا المماليك يتعرضون للعلماء بالنقد، ويتهكمون عليهم فى مجالسهم، وينزلونهم من على خيلهم، ويسلبونهم إياها بعد ضربهم، ولكن سرعان ما تعود المياه إلى مجاريها عقب خمود الفتنة واستقرار الأوضاع، فيستعيد العلماء مكانتهم مرة ثانية(١).

٣ ـ طبقة التجار:

لقد تمتعت مصر فى هذا العصر بنشاط تجارى كبير بين الشرق والغرب، مما أدى إلى ثراء التجار، وجعلهم طبقة ممتازة إلى حد بعيد، وقد أدرك سلاطين المماليك هذه الحقيقة وأحسوا أن طبقة التجار دون غيرها هى المصدر الأساسى الذى يمد الدولة بالمال، لاسيما فى ساعات الحرج والشدة، فعمدوا إلى تقريب التجار منهم، وبهذا تمتع التجار باحترام كبير ومكانة بارزة فى مختلف المدن والبلاد المصرية. ولكن كثرة الثروة فى أيدى التجار جعلتهم دائماً مطمع سلاطين المماليك، فغالوا فى فرض الرسوم عليهم، كما أكثروا من مصادرتهم، وهكذا بلغ من قسوة هذه المطلوبات الغاشمة أن دعا التجار على أنفسهم أن يغرقهم الله حتى يستريحوا مما هم فيه من الغرامات والخسارات وتحكم الظلمة فيهم.(٢)

(١) انظر إنباء الغمر لابن حجر ٢/٢٧٧، والمجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ٣٢ ـ ٣٣.

(٢) المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ٣٤ ـ ٣٦.

٤ ـ طبقة الفلاحين:

وهم السواد الأعظم من أهل البلاد، فلم يكن نصيبهم في المجتمع المماليكى سوى الاحتقار والإهمال، إذ أن الفلاح المصرى عاش فى ذلك العصر قِنًّا مربوطاً إلى الأرض التى يفلحها ويفنى حياته فى خدمتها، وليس له من خيراتها إلا القليل، إذ أن خيرات البلاد ومحصولات الأراضى الزراعية كانت فى الواقع نهبًا موزعًا بين السلاطين والأمراء ومماليكهم، فى حين لم يبق للفلاحين سوى الكد والعمل، ودفع ما يطلب منهم من أموال وهم صاغرون.(١)

٥ ـ طبقة العوام:

من الباعة، والسوقة، والسائقين، والمكاريين، والمعدمين، وقد عاش هؤلاء فى ضيق كبير وعسر، بالقياس إلى المماليك وغيرهم من الطبقات المنعمة، مما أدى إلى انتهاز الفرص للنهب والسلب وخطف ما تصل إليه إيديهم ومع ذلك فقد جعل سلاطين المماليك للفقراء نصيباً من ثروتهم من باب التقوى والزلفى.(٢)

---

(١) موسوعة التاريخ الإسلامى ٥/ ٢٣٨.

(٢) المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ٣٧ ـ ٣٩.

الفصل الرابع

الحالة العلمية

لقد اهتم الإسلام بالعلم، فكانت أول آية من آيات القرآن الكريم تحض على ذلك وتحث عليه فى قوله عز وجل: ﴿ اقْـرأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾(١)، فأنشئت المكاتب والمدارس، وكانت ذات مسحة دينية لما كان للعلم والتعليم فى الإسلام من طابع دينى، فالعلم بدأ فى الإسلام من منطلق دينى، وبالتدريج استوعب علوم اللغة والأدب، حتى ازدادت دائرته اتساعاً فى مرحلة لاحقة، ليشمل العلوم العقلية والتجريبية، فإن المقصود بالعلم: العلم النافع الذى يحقق الخير للإنسان فى دنياه وآخرته، والذى يعود بالنفع عليه وعلى الجميع بما يتفق وروح الإسلام ومثله وتعاليمه.

وكانت مصر فى عصر سلاطين المماليك محوراً لنشاط علمى كبير، فقصدها العلماء، وطلاب العلم من مختلف الأقطار شرقيها وغربيها، وخير دليل على هذا النشاط ما خلفه علماء هذا العصر من تراث ضخم فى مختلف العلوم والفنون.

ومما جعل مصر محوراً للنشاط العلمى ما أصاب المسلمين فى القرن السابع الهجرى من كوارث على أيدى المغول فى العراق والشام، وعلى

(١) سورة العلق (الآية:١)

أيدى المسيحيين فى الأندلس، إذ تحول كثير من علماء تلك الأقطار إلى مصر، واختاروها محلاً لإقامتهم ونشاطهم، لأن سقوط بغداد فى أيدى المغول سنة ٦٥٦ هـ، جعل علمائها يهاجرون إلى مصر، وغيرها من البلاد الواقعة بين بغداد والقاهرة، ثم إن إحياء الخلافة العباسية بمصر على أيدى المماليك سنة ٦٥٩هـ، هيأ القاهرة لأن ترث بغداد، وتصبح مركز النشاط العلمى والدينى فى العالم الإسلامى.(١)

هذا وقد حرص المماليك على إنشاء كثير من المدارس وغيرها من المؤسسات العلمية مدفوعين إلى ذلك بعدة عوامل:

منها: اتخاذ المدرسة أداة تضمن بقاء الحكم فى أيديهم، ودعم مركزهم فى أعين الشعب.

ومنها: إظهار التقوى والزلفى، واستخدامها فى محاربة المذهب الشيعى.(٢)

ومن هذه المدارس:

(١) المدرسة الظاهرية:

بناها الملك بيبرس، وكان قد شرع فى بنائها سنة ٦٥٨ هـ، وتم بناءها سنة ٦٦٢ هـ، وبنى إلى جانبها مكتبًا لتعليم الأيتام، وأجرى عليهم الخبز فى كل يوم، وكسوة الفصلين، وسقاية تعين على الطهارة،

(١) انظر المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ١٤١.

(٢) انظر المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ١٤٢ ـ ١٤٣.

ووقف بها خزانة كتب، وولى فى كل مذهب قاضياً مستقلاً بذاته، فصارت قضاة القضاة أربعة.[1]

(٢) المدرسة المنصورية:

بناها الملك المنصور قلاوون، ورتب فى هذه المدرسة دروس فقه على المذاهب الأربعة، ودرس تفسير، ودرس حديث، ودرس طب.

وحينما فرغ الملك المنصور من بناء هذه المدرسة امتدحه معين الدين ابن تولوا[2] بقصيدة أولها:

أنشأت مدرسة ومارستانا لتصحح الأديانا والأبدانا[3]

(٣) المدرسة الناصرية:

ابتدأها العادل كتبغا، وأتمها الناصر محمد بن قلاوون فرغ من بنائها سنة ٧٠٣، ورتب بها درسًا للمذاهب الأربعة[4] وهناك كثيراً من المدارس غير ذلك.

وقد كانت وظيفة التدريس بالمدرسة جليلة القدر يخلع السلطان على صاحبها، ويكتب له توقيعاً من ديوان الإنشاء، ويختلف باختلاف المادة التى يدرسها المدرس إن كانت تفسيراً أو حديثاً؛ وفى هذا التوقيع يقدم السلطان النصح للدرس بأن يظهر مكنون علمه للطلاب، فإذا أتم الطالب

(١) انظر حسن المحاضرة للسيوطى ٢/٢٦٤، والنجوم الزاهرة ٧/١٢٠ ـ ١٢١.

(٢) هو الشيخ معين الدين، أبو عمرو، عثمان بن سعيد بن عبدالرحمن، بن أحمد بن تولوا الفهرى، سمع الحديث، وتفقه، وكان له معرفة بالأدب وله يد طولى فى النظم، وشعره فى غاية الجودة، توفى سنة ٦٨٥هـ.

انظر ترجمته فى النجوم الزاهرة ٧/٣٦٩.

(٣) انظر حسن المحاضرة ٢/٢٦٤، والنجوم الزاهرة ٧/٣٢٥ ـ ٣٢٧.

(٤) انظر حسن المحاضرة للسيوطى ٢/٢٦٥.

دراسته وتأهل للفتيا والتدريس، أجاز له شيخه ذلك، وكتب له إجازة يذكر فيها اسم الطالب وشيخه ومذهبه وتاريخ الإجازة.(١)

هذا وقد تمتعت هذه المدارس بدخل مالى ثابت مكنها من أداء رسالتها، وتدعيم نظامها، وكان هذا الدخل مصدره الأوقاف التى ينفق من ريعها على المدرسة ومن فيها من مدرسين وطلاب علم وموظفين.(٢)

وإذا كانت المدارس من أهم مميزات هذا العصر، فإن هناك ميزة أخرى تميز بها هذا العصر ألا وهى النزعة الموسوعية، وهى الميل إلى جمع المعلومات المختلفة، والحقائق المشتتة، والنصوص المبعثرة التى تجمعها جامعة، وتربط بينها فكرة موحدة، فينقب عنها المؤلف، ويفتش عنها فى حنايا مظانها، وينزعها من مكانها، الذى ربما تكون غريبة فى إقامتها لديه، ثم تحشد هذه المعلومات أو النصوص تحت راية فكرتها المشتركة، ويعمل المؤلف جهده فى التأليف بينها، وربط بعضها بالبعض الآخر، وإحكام الصلة بينها، حتى تتوثق عراها، وتبدو مجموعة ضخمة متراصة المفردات، متماسكة الحلقات، مسبوكة فى قالب تأليف منتظم، متناسق، فيه ربط وتقسيم، وتقديم، وتأخير حسب أهمية النص، بذلك تلبس هذه المعلومات حلة قشيبة، وتبدو زاهية مزدانة، لاجتماع الإلف مع إلفه.

وقد كانت الظروف مهيأة كل التهيؤ فى عصر المماليك لظهور هذه العقليات الموسوعية التى تجنح إلى التأليف الجامع، وتميل إلى وضع

---

(١) انظر المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ١٤٤ ـ ١٤٦.

(٢) انظر المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ص ١٤٨.

دوائر معارف دقيقة، تكون مراجع ومصادر سهلة المورد، ميسرة المقصد، تمتع المطالع وتبقى على جهده ووقته، لينفقها فى كفاح جديد، وهناك سبب آخر وهو أن العصر العباسي كان قد انتهى وطوى بساطه، وانفض سامره، بعد أن ترك للناس تراثًا خالداً من علم وأدب وفن، واتسعت فيه دائرة التخصص ووفرت مؤلفاته فى شتى العلوم والآداب، ثم جاء عصر المماليك على أثره، ورأى الناس فيه نشاط الخلافة العباسية وقد طوى، ومدينة بغداد قد أصابها التلف والبوار، وذخائر العلم فيها قد عبثت بها الأيدى، ونفائس الدين قد أبلاها أعداء الدين، فكان لهذا رجع بعيد المدى فى نفوس الناس والعلماء، فكان ذلك ممكناً للنزعة الموسوعية من عقولهم، فاتجهوا إليها يجمعونها، وغرضهم منها، أن يحيوا ذلك الموات البائد، وأن يبعثوا هذه الحضارة الدفينة، وأن يعيدوا ذخائر الدين إلى الحياة، وهذا العصر كان عصر تجديد أيضًا فى العلوم المختلفة، بل نعتقد أن كثيراً من علمائه قد بلغ حد الاجتهاد.(١)

ويكفينا للدلالة على عظمة هذا العصر علميًا، وخصوبة نتاجه، ما ذكره الحافظ ابن حجر العسقلانى، حيث بلغ ما عده من الأعيان أكثر من خمسة آلاف عالم، منهم شيخ الإسلام ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ، وابن القيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ، والعلامة الكرٌمانى المتوفى سنة ٧٨٦ هـ، وسعد الدين التفتازانى المتوفى سنة ٧٩١ هـ، وابن رجب الحنبلى المتوفى سنة ٧٩٥هـ.

(١) انظر عصر سلاطين المماليك ونتاجه، جـ ٦ ق ٢، ص ٤٣٢ ـ ٤٣٤.

كتاب سلاسل الذهب

ذُكر هذا الكتاب فى حسن المحاضرة ١/٤٣٧ وطبقات المفسرين للدوادى ٢/١٥٧ ـ ١٥٨ وهدية العارفين ٢/١٧٥ وكشف الظنون ٩٩٥.

وقد علل الزركشي سبب تسميته لهذا الكتاب بهذا الاسم فى المقدمة بقوله:

«وسميته سلاسل الذهب، لنفاسة نقده النض، وتعلق بعضه ببعض».

ويبين الزركشى أنه ذكر فيه مسائل من أصول الفقه، عزيزة المنال، بديعة المثال، منها ما تفرع على قواعد منه مبنية، ومنها ما نظر إلى مسئلة كلامية، ومنها ما التفت لمباحث نحوية نقحها الفكر، وحررها، وألمع فى آفاق الأوراق شمسها وقمرها، ليرى الواقف عليها صحة مزاجها، وحسن ازدواج هذه العلوم، وامتزاجها، وأن بناء هذا التصنيف على هذا الأصل مبتدع، والإتيان به على هذا النحو مخترع.

وابتدأ الزركشى كتابه هذا بذكر فصل وضح فيه أن أصول الفقه، تستمد من ثلاثة علوم، وهى كما يرى: علم الكلام، والعربية، ومعرفة ما بها من حقيقة ومجاز وعموم وخصوص وإطلاق وتقييد وغير ذلك،

والفقه، لأنه مدلول لأصول الفقه، وأصول الفقه أدلته، ولا يمكن معرفة الدليل مجرداً من المدلول.

ثم ذكر الزركشي في هذا الكتاب مسائل عديدة ومتنوعة، فمن هذه المسائل:

ـ هل الحكم الشرعي، خطاب الله تعالى، أو كلامه القديم؟

ـ تعلق أحكام الله بأفعال العباد.

ـ تسمية كلام الله في الأزل خطاباً.

ـ الحسن والقبيح.

ـ حكم الأشياء قبل ورود الشرع.

ـ دعوة الكفار.

ـ الإباحة.

ـ الفرض والواجب.

ـ فرض الكفاية.

ـ الصحة والإجزاء.

ـ الأمر بواحد مبهم من أمور معينة.

ـ النهي عن أحد الأمرين أو الأمور.

ـ مسألة خلق القرآن.

ـ التكليف بالمحال.

ـ الإتيان بالمأمور به يقتضي الإجزاء.

هذا بالإضافة إلى المسائل الأخرى التى تناولها هذا الكتاب.

وقد أفاد الزركشى من طائفة كبيرة من الأصوليين والفقهاء الذين سبقوه، وأتى بالشيء الكثير من آرائهم المختلفة، ثم يأتى بعد ذلك برأيه، ويرجح ما قيل فى هذه المسائل، بل ويناقشه فى أحيان كثيرة، ثم يختم المسائل عادة بفوائد جليلة وآراء جديدة وفريدة، تعتبر بحق إضافات مهمة ومتميزة للإمام الزركشى.

ولعل فى هذا الكتاب وغيره من الكتب دليلاً واضحًا على تمتع الزركشى بعقلية استوعبت التراث الأصولى استيعابًا جيدًا، وأضافت إليه الكثير والكثير.

وصف المخطوطات

اعتمدت فى تحقيق كتاب سلاسل الذهب فى الأصول للزركشى على مخطوطتين:

١ ـ مخطوطة دار الكتب المصرية وهى برقم ٢٢٠٥٩ ب، وتقع فى ٢٤٤ صفحة من القطع المتوسط، وفى الصفحة الواحدة ١٢ سطراً، وفى كل سطر ٨ كلمات فى المتوسط.

وقد طمس الجزء الأعظم من الصفحة الثانية والثالثة والسادسة عشر.

ونسخت هذه المخطوطة بخط النسخ الجميل، وخطها غاية فى الوضوح. ولقد اتخذت هذه المخطوطة أصلاً.

٢ ـ مخطوطة دار الكتب المصرية وهى برقم ٢٢٢٠١ ب، وتقع فى ١٢٣ صفحة من القطع المتوسط، ومسطرتها ٢٢ سطراً فى الصفحة الواحدة، وفى كل سطر ٩ كلمات فى المتوسط.

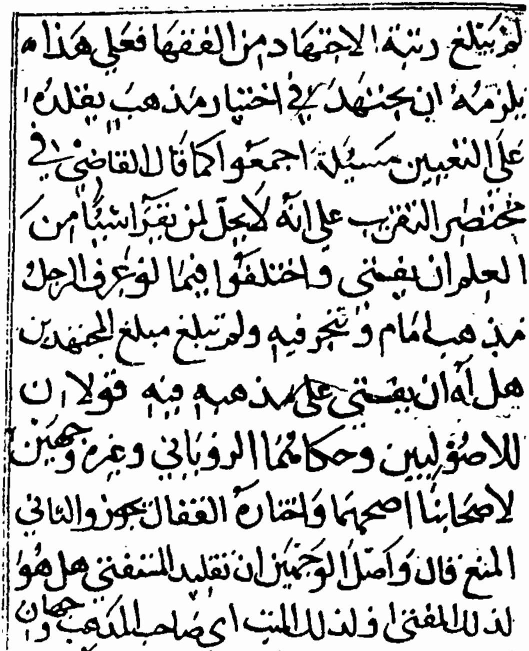
وقد نقلت هذه النسخة عن النسخة السابقة كما هو مدون بآخرها على يد الشيخ حسن رشيد، وقد أرخ نسخها بتاريخ ١٣٦٠ هـ الموافق ١٨

ديسمبر ١٩٤١م. ونسخت هذه المخطوطة بخط دقيق، وهي معنونة بالحمرة، وقد رمزت لها بالرمز ب.

وفيما يلي صور لبعض صفحات من هاتين النسختين:



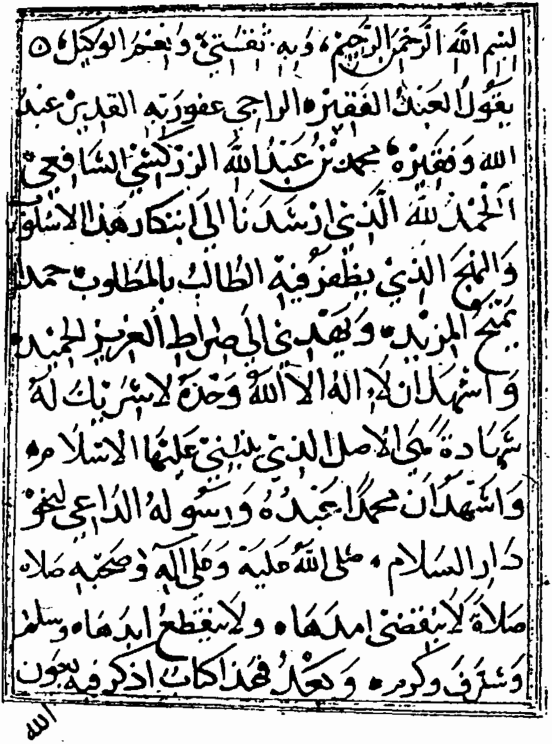
صفحة العنوان من المخطوط



لم يبلغ رتبة الاجتهاد من الفقهاء فعلى هذا
يلزمه ان يجتهد في اختيار مذهب يقلده
على التعيين مسألة اجمعوا كما قال القاضي في
مختصر التقريب على انه لا يحل لمن يقرأ شيئا من
العلم ان يفتي واختلفوا فيما لو عرف الرجل
مذهب امام وتبحر فيه ولم يبلغ مبلغ المجتهدين
هل له ان يفتي على مذهبه فيه قولان
للاصوليين وحكاهما الروياني وغيره وجهين
لاصحابنا اصحهما واختاره القفال يجوز والثاني
المنع قال واصل الوجهين ان تقليد المستفتي هل هو
لذلك المفتي او لذلك الميت اي صاحب المذهب وجهان
فان قلنا للميت فله ان يفتي وان قلنا للمفتي ليس له ذلك
والله اعلم تم الكتاب

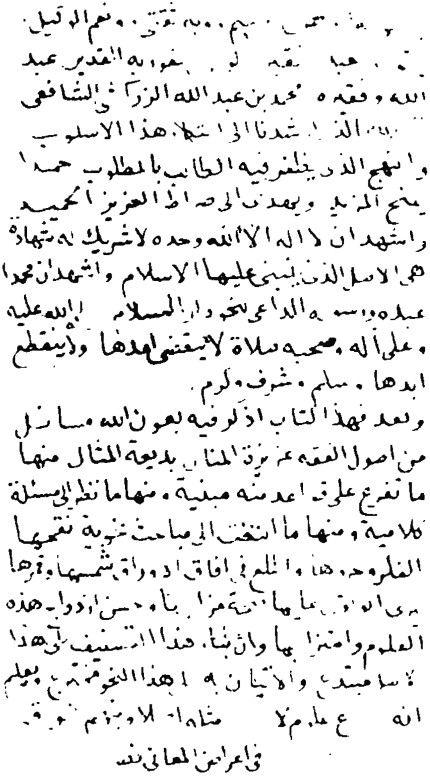
الصفحة الأخيرة من مخطوط دار الكتب

الأصل


بسم الله الرحمن الرحيم، وبه ثقتي، ونعم الوكيل
يقول العبد الفقير الراجي عفو ربه القدير عبد
الله وفقيره محمد بن عبد الله الزركشي الشافعي
الحمد لله الذي أرشدنا إلى ابتكار هذا الأسلوب
والنهج الذي يظفر فيه الطالب بالمطلوب حمدا
يمنح المزيد، ويهدي إلى صراط العزيز الحميد
وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له
شهادة هي الأصل الذي يبنى عليها الإسلام
وأشهد أن محمدا عبده ورسوله الداعي لنحو
دار السلام، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه صلاة
صلاة لا ينقضي أمدها، ولا ينقطع أبدها، وسلم
وشرف وكرم، وبعد فهذا كتاب أذكر فيه بعون
الله

الصفحة الأولى من مخطوط دار الكتب

التي اعتمدها أصلاً


[illegible] ونعم الوكيل
[illegible] عفو ربه القدير عبد
الله [illegible] محمد بن عبد الله الزركشي الشافعي
[illegible] الذي [illegible] هذا الاسلوب
والنهج الذي يظفر فيه الطالب بالمطلوب حمدا
يمنح المزيد ويهدي الى صراط العزيز الحميد
واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة
هي الاصل الذي ينبني عليها الاسلام واشهد ان محمدا
عبده ورسوله الداعي الى دار السلام [illegible] الله عليه
وعلى اله وصحبه صلاة لا ينقضي امدها ولا ينقطع
ابدها وسلم وشرف وكرم
وبعد فهذا كتاب اذكر فيه بعون الله مسائل
من اصول الفقه عزيزة المنال بديعة المثال منها
ما تفرع على قاعدة مبنية ومنها ما نظر الى مسألة
كلامية ومنها ما انتقل الى مباحث نحوية [illegible]
[illegible]
[illegible] حسن ازدواج هذه
العلوم وامتزاجها بها [illegible] هذا التصنيف [illegible]
[illegible]
[illegible]
في اعراض المعاني [illegible]

الصفحة الأولى من نسخة ب

... قال الامام ابو الحسن الكيا الطبري .
وهو ارفع حال من لم يبلغ رتبة الاجتهاد من الفقهاء .
فعلى هذا المذهب ان يجتهد في اختيار مذهب يقلده
على التعيين ... اجمعوا ... القاضي في مختصر التقريب
على انه لا يحل لمن يقرأ شيئا من العلم ان يفتي واختلفوا
فيما لو عرف الرجل مذهب امام وتبحر فيه والمبلغ
مبلغ المجتهدين هل له ان يفتي على مذهبه فيه قولان
للاصوليين حكاهما الروياني وغيره وجهين
لاصحابنا احدهما واختاره القفال يجوز والثاني
المنع قال اصحابنا الوجهين ان نقلنا للمستفتي هل هو اذ ذلك
المفتي ام لذلك الميت اي صاحب المذهب وجهان
فان قلنا للميت فله ان يفتي وان قلنا المفتي ليس له
ذلك . والله اعلم تم الكتاب .

تم كتاب سلاسل الذهب اصول فقه للشيخ العلامة
محمد بن عبد الله الزركشي الشافعي تغمده الله بالرحمة

[illegible]

انه حسن رشيد على نفقة دار الكتب المصرية من النسخة
الخطية الموجودة بها رقم (٢٠٠٥٩) وكان الفراغ منه
في يوم الخميس ٢ ذي القعدة سنة ١٣٦٠ الف وثلاثمائة وستين
هجرية يوافق ١٨ نوفمبر سنة ١٩٤١ ميلادية والحمد لله رب العالمين

الصفحة الأخيرة من نسخة ب

منهج التحقيق

اتبعت فى تحقيق كتاب سلاسل الذهب منهجًا تتحدد معالمه فى الآتى:-

- مقابلة النسخة الأصلية بالنسخة الفرعية، وإثبات الفروق بين النسختين.
- استبدال الكتابة القديمة للنص بالكتابة الحديثة المتعارف عليها الآن.
- عزو الآيات القرآنية إلى سورها.
- تخريج الأحاديث النبوية.
- تخريج الأعلام، وذكر ترجمة يشار فيها إلى أهم مصادرها.
- تعريف بالفرق والبلدان.
- تناول المسائل الأصولية والفقهية والكلامية واللغوية وكذا النحوية التى تحتاج إلى إيضاح ودراسة بإيجاز.
- عزو آراء العلماء إلى كتبهم المطبوعة منها أو المخطوطة.
- الفهارس التى ألحقتها بنهاية البحث وهى تشمل:

- فهرس الآيات القرآنية.
- فهرس الأحاديث النبوية.
- فهرس الأشعار.
- فهرس الأعلام.
- فهرس الكتب الواردة فى النص.
- فهرس المصادر التى اعتمدت عليها المطبوع منها والمخطوط.
- فهرس الموضوعات.

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه ثقتى ونعم الوكيل

يقول العبد الفقير، الراجى عفو ربه القدير، عبدالله وفقيره، محمد ابن عبدالله الزركشى الشافعي:

الحمد لله الذى أرشدنا إلى ابتكار هذا الأسلوب، والمنهج الذى يظفر فيه الطالب بالمطلوب، حمدا يمنح المزيد، ويهدى إلى صراط العزيز الحميد، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة هى الأصل الذى ينبنى عليها الإسلام، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله الداعى لنحو دار السلام، صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه صلاة[1] لا ينقضى أمدها، ولا ينقطع أبدها، وسلم، وشرف، وكرم.

وبعد:

فهذا كتاب: أذكر فيه بعون الله مسائل من أصول الفقه عزيزة المنال، بديعة المثال، منها ما تفرغ على قواعد منه مبنية، ومنها ما نظر إلى مسئلة كلامية، ومنها ما التفت إلى مباحث نحوية، نقحها الفكر وحررها، وألمع فى آفاق الأوراق شمسها، وقمرها، ليرى الواقف عليها

---

(١) كلمة: «صلاة» مكررة فى الأصل.

صحة مزاجها، وحسن أزدواج هذه العلوم وامتزاجها، وأن بناء هذا التصنيف على هذا الأصل مبتدع، والإتيان به على هذا النحو مخترع، ويعلم أنه[1]... ع علوم لا...[2] مثله أصلا، ومنهم فوق...[3] فى أعراض المعانى نصـ...[4] بل تسللت من عا...[5] نظما واتسق بدره متما.

سميته: «سلاسل الذهب»، لنفاسه نقده النض[6]، وتعلق بعضه ببعض والله أسأل النفع به.

فصل

اعلم: أن أصول الفقه تستمد من ثلاثة علوم:

أحدها: علم الكلام، لتوقف الأدلة الشرعية فى كونها حجة على معرفة البارى سبحانه وتعالى، ليمكن إسناد خطاب التكليف إليه، وعلى أدلة حدوث العالم، وإثبات صدق الرسل.

---

(١) بياض بالأصل، وكذا نسخة ب.
(٢) بياض بالأصل، وفى نسخة ب مكتوب قطع بالأصل.
(٣) بياض بالأصل، وكذا نسخة ب.
(٤) بياض بالأصل، وكذا نسخة ب.
(٥) بياض بالأصل. وكذا نسخة ب.
(٦) النض: بمعنى الشيء الواضح الظاهر. القاموس المحيط (نضض)٢٠/ ٣٤٣.

وذكر إمام الحرمين [1] أن مادته... [2] علم بالفر... [3] من الأدلة، والشبه والعلم... [4] ومعرفة ما يسرح[5] العقل... [6] به العقول...[7] الثاني العربية...[8] الاستدلال بها[9] يتوقف على معرفة اللغة من

---

(١) هو عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني أبو المعالي ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، وقد سمي بذلك، لأنه جاور بمكة أربع سنوات يدرس ويفتي، ويجمع طرق المذاهب، ويقبل على التحصيل، كما جاور بالمدينة أيضا، ومن هنا جاء لقبه الذي عرف به، كانَ من أعلم المتأخرين، من تصانيفه: النهاية في الفقه، البرهان في أصول الفقه، الرسالة النظامية توفى سنة ٤٧٨هـ.

انظر ترجمته في طبقات الشافعية ٣/ ٢٤٩، مفتاح السعادة ١/ ٤٤٠، وفيات الأعيان ٢/ ٣٤١.

(٢) بياض بالأصل، وكذا نسخة ب.

وقد نص إمام الحرمين في البرهان على أن المقصود بعلم الكلام: (هو معرفة العالم، وأقسامه، وحقائقه، وحدثه. والعلم بمحدثه، وما يجب له من الصفات، وما يستحيل عليه، وما يجوز في حقه، والعلم بالنبوات، وتمييزها بالمعجزات عن دعاوى المبطلين، وأحكام النبوات، والقول فيما يجوز ويمتنع في كليات الشرائع، ولا يندرج المطلوب من الكلام تحت حد، وهو يستمد من الإحاطة بالتميز بين العلم وما عداه من الاعتقادات، والعلم بالفرق بين البراهين والشبهات، ودرك مسالك النظر)

انظر البرهان لإمام الحرمين ١/ ٨٤.

(٣) بياض بالأصل، وكذا نسخة ب.

(٤) بياض بالأصل وكذا نسخة ب.

(٥) التسريح بمعنى الإرسال، يقال: سرح الشيء أرسله.

الصحاح للجوهري (سرح) ١/ ١٩٧.

(٦) ببياض بالأصل، وكذا نسخة ب.

(٧) بياض بالأصل، وكذا نسخة ب.

(٨) بياض بالأصل، وكذا نسخة ب.

(٩) الكلام من قوله: «مسائل من أصول.. الاستدلال بها» من نسخة ب مطموس بالأصل.

حقيقة، ومجاز، وعموم، وخصوص، وإطلاق، وتقييد، وغير ذلك، فهى مادة لنوع من الأصول وهو الخطاب وما يتعلق به.

الثالث: الفقه، لأنه مدلول(١) لأصول الفقه، وأصول الفقه أدلته ولا يمكن معرفة الدليل مجردا من المدلول، فصار الفقه من هذه الجهة كالمادة، لأن المادة يفتقر إليها الممدود كافتقار الولد، وقد تورع فى جعله مادة، لأنه إذا كان الفقه فرعا لأصوله ومنتجا عنها لم يتحقق كونه مادة، فإن كان بينهما ارتباط فالأحسن أن يقال الولد مادة للأب.

ومنهم من قال: كونه مادة المراد به تصور الأحكام، ليتمكن من إثباتها ونفيها، لامتناع تصور الذهن بجزء المجهول، وليس المراد به العلم بإثباتها ونفيها، لأن ذلك فائدة العلم فهو متأخر عنه وإلا يلزم الدور، لأن العلم بثبوت الأحكام يتوقف على الأدلة لأنها مأخوذة منها فلو توقفت الأدلة على العلم بثبوت الأحكام لزم الدور.

واعلم أن إمام الحرمين كثيرا ما يستنتج من الفقه مذهب الشافعى(٢)

---

(١) مدلول: اسم مفعول من دلل، والدليل: ما يستدل به، والدليل: الدال، وقد دله على الطريق يدله دلالة ودلالة. لسان العرب (دلل) ١٣/ ٤٦٤

(٢) هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمى القرشى المطلبى أبو عبدالله أحد الأئمة الأربعة، قال عنه الإمام أحمد بن حنبل: «ما أحد ممن بيده محبرة أو ورق إلا وللشافعى فى رقبته منة»، وكان من أحذق قريش بالرمى يصيب من العشرة عشرة، قام بالفتيا وهو ابن عشرين سنة، من تصانيفه الأم فى الفقه، الرسالة فى أصول الفقه، المسند فى الحديث، توفى سنة ٢٠٤ هـ.

انظر ترجمته فى وفيات الأعيان ١/ ٢٤٧، تاريخ بغداد ٢/ ٥٦ ـ ٧٣.

فى أصول الفقه كقوله: إن الشافعي يرى أن القراءة الشاذة ليست بحجة، آخذا من عدم إيجابه التتابع فى كفارة.[1]

وقال فى كتاب الرجعة من النهاية[2]: الفروع منحة[3] الأصول.

وقال الرافعى[4]: فى كتاب «الطهارة» عن القاضى الحسين[5]، وقد فرع قولين على وجهين.

(١) المراد من الكفارة هنا: كفارة اليمين، حيث اختلف العلماء فى اشتراط التتابع فيها إلى عدة مذاهب:
أولا: مذهب الإمام أبو حنيفة فقد اشترط التتابع فى صيام الأيام الثلاثة فى كفارة اليمين.
انظر المبسوط للسرخسى ٨/ ١٥٥
ثانيا: مذهب الإمام مالك: قد قال: إن تابع فحسن وإن لم يتابع أجزأ عنه.
انظر المدونة الكبرى للإمام مالك ٣/ ١٢٢
ثالثـا: مذهب الإمام الشافعى: فقد ذهب إلى عدم اشتراط التتابع فى صيام الأيام الثلاثة فى كفارة اليمين، ولم ير الاحتجاج بما نقله الناقلون من قراءة ابن مسعود فى قوله تعالى (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) [سورة المائدة فى الأياة ٨٩].
انظر الأم للشافعى ٧/ ٦٠
رابعاً: مذهب الإمام أحمد بن حنبل: فقد اشترط التتابع فى كفارة اليمين.
انظر المغنى لابن قدامة ١٠/ ٢٠ ـ ٢١.

(٢) هذا الكتاب، النسخة الخطية الموجودة منه فى معهد المخطوطات العربية (برقم ٢٨٨ فقه شافعى) غير كاملة.

(٣) المنحة: بمعنى العطية، وأتيت فلانا فما منحنى شيئاً، أى ما أعطانى.
الصحاح للجوهرى (محن) ٦/ ٢٢٠١

(٤) هو عبدالكريم بن محمد بن عبدالكريم، أبو القاسم الرافعى القزوينى، فقيه من كبار الشافعية، له مجلس بقزوين للتفسير والحديث، يتصل نسبه برافع بن خديج، من تصانيفه: التدوين فى ذكر أخبار قزوين، الإيجاز، المحرر فى فقه الشافعية، توفى سنة ٦٢٣ هـ.
انظر ترجمته فى طبقات الشافعية ٥/ ١١٩، فوات الوفيات ٢/ ٣

(٥) هو الحسين بن محمد بن أحمد أبو على القاضى المروزى من كبار أئمة الشافعية، كان يقال له حبر الأمة، تفقه عليه المتولى، والبغوى، من تصانيفه التعليقة، توفى سنة ٤٦٢ هـ.
انظر ترجمته فى شذرات الذهب ٣/ ٣١٠، وفيات الأعيان ١/ ٤٠٠

وقـد يوجـد الخـلاف فى الأصـول من الخـلاف فى الفـروع، وهذه طريقة الحنفية فى كتبهم الأصولية، ويقيدون منها القواعد الأصولية، وهذه غير مرضية، فإنه يجوز أن يكون الفقيه قائلا بالمدرك الأصولى، ولا يقول بملازمة فى المدرك الفروع لمعارض آخر اقتضى عنده القول بذلك.

وقال ابن برهان(١) فى الوجيز(٢): فى تكرار الأمر هل يقتضى الفور أم لا؟(٣)

---

(١) هو أحمد بن على بن برهان أبو الفتوح، فقيه بغدادى، كان شافعى المذهب، عالما بالأصول، يضرب به المثل فى حل الإشكال، من تصانيفه، البسيط الوجيز، الوسيط، الوصول إلى الأصول.

وقد اضطربت كتب التراجم فى ذكر سنة وفاته، فمنهم من قال: إن وفاته كانت سنة ٥١٨ هـ أو سنة ٥٢٠ هـ كصاحب كشف الظنون ١/ ٢٠١، ٢/ ٢٠٠١ ـ ٢٠١٤، كما ذكر التاريخين أيضا الصفدى فى الوافى بالوفيات، ولكنه رجح سنة ٥٢٠هـ ٧/ ٢٠٧، وذهب ابن العماد الحنبلى فى شذرات الذهب ٤/ ٦٠، كذا وابن خلكان فى وفيات الأعيان ١/ ٢٩ إلى أنه توفى سنة ٥٢٠هـ

(٢) هذا الكتاب لم أعثر عليه، ولعله من الكتب المفقودة لابن برهان، وقد ذكر ذلك أيضا محقق كتاب الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/ ٣٠

(٣) ذكر ابن برهان هذه المسألة فى كتابه الوصول إلى الأصول حيث قال ما نصه: «اختلف القائلون بأن الأمر يقتضى فعل مرة، فى أن الأمر هل يقتضى الفور أو لا؟

فذهب أصحاب الشافعى إلى أن الأمر يقتضى الفور، ومذهب أصحاب أبى حنيفة أنه على التراخى، ولم ينقل عن الشافعى ولا عن أبى حنيفة رضى الله عنهما نص فى ذلك، ولكن فروعهم تدل على ذلك، وهذا خطأ فى نقل المذاهب، فإن الفروع تنبنى على الأصول، ولا تنبنى الأصول على الفرع، فلعل صاحب المقالة لم يبن فروع مسائلة على هذا الأصل، ولكن بناها على أدلة خاصة.

وهو أصل يعتمد عليه فى كثير من المسائل.

انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/ ١٤٨ ـ ١٥٠

لم ينقل عن الشافعي، وأبى حنيفة(٤) نفى فى ذلك، ولكن فروعهم تدل على ذلك، وهذا خطأ فى نقل المذاهب، فإن الفروع تنبنى على الأصول، ولا تنبنى الأصول على الفروع، فلعل صاحب المقالة لم يبن مسائلة على هذا الأصل، وإنما بناها على أدلة خاصة، وهو أصل يعتمد عليه فى كثير من المسائل الدينية.

(١) هو النعمان بن ثابت التميمى الكوفى إمام الحنيفة وإمام مدرسة الرأى فى عصره، وأحد الأئمة الأربعة توفى سنة ١٥٠ هـ.
انظر ترجمته فى تاريخ بغداد ١٣/ ٣٢٣، والنجوم الزاهرة ٢/ ١٢.

باب الحكم الشرعي وأقسامه

١ - مسألة: هل الحكم[١] الشرعي خطاب الله تعالى أو كلامه القديم؟
طريقتان: والجمهور على الأولى، وصحح القرافى[٢] الثانية[٣]
وهما مبنيان على أن الكلام فى الأزل هل يسمى خطابا؟
وفيه قولان: حكاهما ابن الحاجب[٤] من غير ترجيح[٥]

---

(١) الحكم فى اللغة (القضاء) وأصله المنع، يقال حكمت عليه بكذا، إذا منعته من خلافه، وحكمت بين القوم، قضيت بينهم وفصلت، ومنه الحكمة، لأنها تمنع صاحبها من أخلاق الأراذل والفساد، وقيل: الحكم هو العلم والفقه قال الله تعالى «وآتيناه الحكم صبيا» (سورة مريم الآية ١٢)، أى علما وفقها، هذا ليحيى بن زكريا. لسان العرب (حكم)

(٢) هو أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن، أبو العباس شهاب الدين الصنهاجى، القرافى، من علماء المالكية، نسبته إلى قبيلته صناهجة، من برابرة المغرب، وهو مصرى المولد والمنشأ والوفاة، من تصانيفه: أنواء البروق فى أنوار الفروق، الذخيرة، تنقيح الفصول، توفى سنة ٦٨٤هـ.

(٣) ذكر القرافى: أن الحكم الشرعى هو (خطاب الله تعالى القديم المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير) ثم قال «... والصحيح أن يقال كلام الله القديم، فالكلام لفظ مشترك بين القديم واللسانى الحادث».
انظر تنقيح الفصول للقرافى ص ٦٧

(٤) هو عثمان بن عمر بن أبى بكر بن يونس المشهور بابن الحاجب، المالكى من أكابر العلماء بالعربية، من تصانيفه: الكافية فى النحو، الشافية فى الصرف، مختصر الفقه، الأمالى النحوية، منتهى السول والأمل فى علمي الأصول والجدل، توفى سنة ٦٤٦هـ.
انظر ترجمته فى شذرات الذهب ٥/ ٢٣٤ ـ ٢٣٥

(٥) حكى ابن الحاجب هذين القولين فى مختصره، وهما للغزالى وابن الحاجب. انظر شرح عضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب ١/ ٢٢١ ـ ٢٢٢ فأما قول الغزالى: فهو يرى أن الحكم الشرعى «هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين»
انظر المستصفى للغزالى ١/ ٥٥
وأما قول الآمدى، فهو يرى أن الحكم الشرعى «هو خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية».
انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/ ١٣٦

فإن قلنا: إنه يسمى خطابا صح جعل الخطاب جنسا للحكم.

وإن قلنا: بالمنع، وهو الصحيح كما قاله الآمدى[1]، وجـــزم به القاضى أبو بكر[2] وغيره، لأن المخاطبة مفاعلة فتستدعى وجود اثنين ولا أحد فى الأزل مع الله تعالى، لم يصح جعله جنسا، وجب التجريد بالكلام.

ولها التفات أيضا، إلى أن الكلام النفسى هل يسمع؟

وللأشعرى[3] فيه قولان[4]

(١) هو أبو الحسن بن أبى على محمد بن سالم التغلبى، الآمدى، أحد العلماء المبرزين فى العلوم النقلية والعقلية، من تصانيفه: الإحكام فى أصول الأحكام، وأبكار الأفكار فى أصول الدين، توفى سنة ٦٣١هـ.
انظر ترجمته فى شذرات الذهب ٥/ ١٤٤ ـ ١٤٥
وانظر قوله فى الإحكام فى أصول الأحكام ١/ ١٣٦

(٢) هو محمد بن الطيب بن محمد جعفر المعروف بالقاضى أبو بكر الباقلانى، فقيه مالكى، أصولى متكلم على مذهب الأشعرى، وكان إمامهم فى عصره، من تصانيفه: الإبانة فى أصول الديانة، اللمع، التبصرة بدقائق الحقائق، أمالى إجماع أهل المدينة، التقريب والإرشاد والإستناد، توفى سنة ٤٠٣هـ.
انظر ترجمته فى شذرات الذهب ٣/ ١٦٨ ـ ١٧٠، الأعلام ٦/ ١٧٦
ولقد نقل السبكى فى الإبهاج عن القاضى أبو بكر البقلانى ما نصه: «إن الكلام يوصف بأنه خطاب دون وجود مخاطب، ولذلك أجزنا أن يكون كلام الله فى أزله، وكلام الرسول فى وقته مخاطبة على الحقيقة، وأجزانا كونه أمرا أو نهيا، وعلى هذا يقال للموصى أنه مخاطب بما يودعه وصيته، ويقال: أمر من تفضى إليه الوصية».
انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١/ ٤٣

(٣) هو على بن إسماعيل بن إسحاق أبو الحسن، من نسل الصحابى أبو موسى الأشعرى، كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين، تلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيه ثم رجع وجاهر بخلافهم، وقيل: إنه بلغت تصانيفه ثلثمائة كتاب منها: الموجز، خلق الأعمال، الرؤيا، الرد على المجسمة، مقالات الإسلاميين، اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، توفى سنة ٣٢٤هـ
انظر ترجمته فى طبقات الشافعية ٢/ ٢٤٥، وفيات الأعيان ١/ ٣٢٦

(٤) ذهب الأشعرى إلى أن كلام الله تعالى: «هو معنى أزلى قائم بذاته تعالى مع أنه شىء واحد توراة، وإنجيل، وزبور، وفرقان. وأن هذا الذى نسمعه ونتلوه حكاية كلام الله تعالى».
وهو فى هذا يوافق عبدالله بن سعيد بن كلاب، إلا أنه لما رأى أن قوله: «إن الذى نسمعه ونتلوه حكاية كلام الله تعالى «يوجب أن يكون كلامه أيضا محدثا وأصواتا وحروفا، لأن الحكاية يجب أن تكون من جنس المحكى، قال: «إن هذا المسموع هو عبارة كلام الله تعالى».
انظر الأصول الخمسة للقاضى عبدالجبار ٥٢٧ ـ ٥٢٨

٢ - مسألة:

تعلق أحكام بأفعال العباد، اختلف فيه.

هل هو قديم؟ أم حادث؟ أم لا يوصف بقدم ولا حدوث؟

أقوال:(١)

وأصل الخلاف في هذه المسألة، الخلاف الكلامي في أن التعليق هل هو من الأمور الوجودية أو الأمور الاعتبارية؟

فإن قلنا: بالأول، فالخلاف في الحدوث والقدم باعتبار طرفيه.

---

(١) ذكر ابن تيمية أن مسألة كلام الله تعالى قد اضطرب فيه الناس إلى عدة أقوال:

أولها: قول من يقول: إن كلام الله هو ما يفيض على النفوس من المعاني التي تفيض إما من العقل الفعال عند بعضهم، وإما من غيره، وهو قول الصابئة، والفلاسفة الموافقين لهم كابن سينا وأمثاله.

ثانيها: قول من يقول: بأنه معنى واحد قديم قائم بذات الله هو الأمر، والنهي والخبر، والاستخبار، إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً، وإن عبر عنه بالعبرانية كان توراة، وهذا قول ابن كلاب، ومن وافقه كالأشعري وغيره.

ثالثها: قول من يقول: إنه حروف وأصوات أزلية مجتمعة في الأزل، وهذا قول طائفة من أهل الكلام وأهل الحديث، ذكره الأشعري في المقالات عن طائفة، وهو الذي يذكر عن السالمية ونحوهم، وهؤلاء قالت طائفة منهم:

إن تلك الأصوات القديمة هي الصوت المسموع من القارئ، أو هي بعض الصوت المسموع من القارئ. وأما جمهورهم مع جمهور العقلاء فأنكروا ذلك وقالوا: هذه مخالفة لضرورة العقل.

رابعها: قول ممن يقول: إنه حروف وأصوات، لكن تكلم بعد أن لم يكن متكلما ولا فاعلا، وهذا قول الكرامية، وغيرهم، وهو قول هشام بن الحكم وأمثاله من الشيعة.

خامسها: قول من يقول أنه لم يزل متكلما وإذا شاء بكلام يقوم به، وهو متكلم بصوت يسمع، وأن نوع الكلام قديما، وإن لم يجعل نفس الصوت المعين قديما، وهذا هو المأثور عن أئمة الحديث والسنة.

ثم ذكر ابن تيمية مانصه: «وبالجملة فكون الرب لم يزل متكلما إذ شاء كما هو قول أهل الحديث مبنى على مقدمتين، على أنه يقوم به الأمور الاختيارية، وأن كلامه لا نهاية له، قال الله تعالى: (قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً) (سورة الكهف الآية ١٠٩)

وقال جل شأنه «ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم» (سورة لقمان الآية ٢٧) وقد قال غير واحد من العلماء: إن مثل هذا الكلام من كلام الله تعالى يراد به الدلالة على أن كلام الله لا ينقضي ولا ينفد، بل لانهاية له.

منهاج السنة لابن تيمية ١/ ٢٢١، ٢/ ٧٩

وإن قلنا بالثانى، لم يوصف بواحد منهما لأنه أمر عقلى.

٣ ـ مسألة:

فى تسمية كلام الله فى الأزل خطابا[١]، فيه خلاف ينبنى على تفسير الخطاب ما هو؟

فإن فقلنا: ما يقصد به إفهام ما هو متهيئ للفهم، فلا يسمى خطابا.

وإن قلنا: ما يقصد به الإفهام فى الجملة سمى خطابا.

وكنت أحسب أن الخلاف لفظى لذلك، ثم ظهر لى أن لهذه المسألة أصلا وفرعا.

فأصلها: أن الأمر يشترط فيه وجود المأمور أم لا؟[٢]

---

(١) الخطاب: جنس وهو مصدر خاطب، والمراد به هنا المخاطب به لا معنى المصدر الذى هو توجيه الكلام لمخاطب، فهو من أطلاق المصدر على اسم المفعول.

انظر شرح الكوكب المنير لابن النجار ١/ ٣٣٤

(٢) وقع الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة، هل المعدوم مكلف أم لا؟ فذهبت الأشاعرة إلى أنه مكلف، وذهبت المعتزلة إلى عدم تكليفه، وليس مراد الأشاعرة بتكليف المعدوم أن الفعل أو الفهم مطلوبان منه حالة عدمه، فإن بطلان هذا معلوم بالضرورة، فلا يرد عليهم ما أورده المعتزلة من أنه إذا امتنع تكليف النائم والغافل امتنع تكليف المعدوم بالأولى، بل مرادهم التعليق العقلى، أى توجه الحكم فى الأزل إلى من علم الله وجوده، مستجمعا شرائط التكليف.

واحتجوا على ذلك: بأنه لو لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف أزليا، لأن توقفه على الوجود الحادث يستلزم كونه حادثا واللازم باطل فالملزوم مثله لأنه أزلى لحصوله بالأمر والنهى وهما كلام الله وهو أزلى.

واحتجت المعتزلة: لأنه لو كان المعدوم يتعلق به الخطاب، لزم أن يكون الأمر، والنهى والخبر، والنداء، والاستخبار من غير متعلق موجود وهو محال. ولقد نص إمام الحرمين فى البرهان على أن هذا الموضع مما يستخير الله فيه. ثم قال «إن ظن ظان أن المعدوم مأمور، فقد خرج عن حد المعقول، وقول القائل: أنه مأمور على تقدير الوجود تلبيس، فإنه إذا وجد ليس معدوما، ولا شك أن الوجود شرط فى كون المأمور مأمورا، وإذا لاح ذلك بقى النظر فى أمر بلا مأمور وهذا معضل الأرب، فإن الأمر من الصفات المتعلقة بالنفس، وفرض متعلق لا متعلق له محال».

انظر البرهان لإمام الحرمين ١/ ٢٧٠ ـ ٢٧٥، الوصول ١/ ١٧٦ ـ ١٧٩، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/ ٢١٩ ـ ٢٢٠، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١/ ١٥١ ـ ١٥٥، إرشاد الفحول للشوكانى ١١ ـ ١٢

والذى عليه أصحابنا: أنه لا يشترط لتجوز أمر المعدوم عن التعلق العقلى لا التمييزى.

وفرعها: أن الخطاب لجماعة هل يتناول من بعدهم بطريق النص؟ أو لم يدخلوا فى النص؟ وإنما دخلوا بطريق القياس، أو من باب الحكم على الواحد حكم على الجماعة، فيه هذا النزاع.(١)

٤ ـ مسألة:

الحسن والقبح يطلق لثلاثة أمور:

إضافته لملائمة الغرض، ومنافرته: كالفرح، والحزن لصفة الكمال،

(١) اختلف العلماء فى الخطاب الوارد شفاها فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم، والأوامر العامة كقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا...) (يا أيها الناس..) هل يخص الموجودين فى زمنه؟ أو هو عام لهم ولمن بعدهم؟
فذهب أكثر الشافعية، وأصحاب أبى حنيفة، والمعتزلة: إلى اختصاصه بالموجودين فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا يثبت حكمه فى حق من بعدهم إلا بدليل آخر من نص أو إجماع أو قياس، لأن المخاطبة شفاها تستدعى كون المخاطب موجودا أهلا للخطاب إنسانا مؤمنا، ومن لم يكن موجودا فى وقت الخطاب، لم يكن متصفا بشىء من هذه الصفات، فلا يكون الخطاب متناولا له. وذهبت الحنابلة، وطائفة من الفقهاء: إلى تناول ذلك الخطاب لمن وجد بعد عصر النبى صلى الله عليه وسلم، مستدلين بقوله تعالى (وما أرسلناك إلا كافة للناس) (سورة سبأ من الآية ٢٨)، انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/ ٤٠٠ ـ ٤٠٣، شرح عضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب ٢/ ١٢٧، تيسير التحرير ١/ ٢٥٥ ـ ٢٥٦.
وقد علق الإمام الزركشى فى كتابه المعتبر فى تخريج أحاديث المنهاج والمختصر على هذا الحديث وهو (حكمى على الواحد حكمى على الجماعة) بقوله: لا يعرف بهذا اللفظ ولكن معناه ثابت رواه الترمذى والنسائى من حديث أميمة بنت رقيقة فى بيعة النساء الذى قال فيه النبى صلى الله عليه وسلم: «إنى لا أصافح النساء إنما قولى لمائة امرأة كقولى لامرأة واحدة».
انظر المعتبر فى تخريج أحاديث المنهاج والمختصر للزركشى ص ١٥٧، سنن النسائى فى بيعة النساء ٧/ ١٤٩، موطأ مالك كتاب البيعة ٢/ ٩٨٢ ـ ٩٨٣، مسند أحمد بن حنبل ٦/ ٣٥٧، سنن الدارقطنى ٤/ ١٤٦، تفسير ابن كثير ٤/ ٣٥٢ مستدرك الحاكم ٤/ ٧١

والنقص: كالعلم، والجهل، وهو بهذين المعنيين عقلي بلا خلاف، أي يعرفان بالعقل [لا][1] بمعنى ترتب الثواب والعقاب، وهذا موضع الخلاف، فعندنا شرعي، وعند المعتزلة[2] عقلي.

وقال كثير من المحققين: القبح ثابت بالعقل، والعقاب متوقف على الشرع.

والخلاف مبني كما قاله ابن برهان: على أن قبح الأشياء وحسنها لذاتها، أو لصفات قائمة بها.

وعندهم نعم، وعندنا لا، وفي هذا نظر لأن منهم من يقول: إن الحسن ما قامت به صفة أوجبت كونه حسنا، والقبح ما قامت به صفة أوجبت كونه قبيحا.

وعندنا القبح إنما هو صفة نسبية، وإضافته حاصلة بين العقل، واقتضاء الشرع إيجاده، أو الكف عنه.

ومنهم من قال: إن مأخذ الخلاف بيننا وبينهم، أن الشرع ورد

---

(1) ما بين المعقوفتين زيادة لازمة تقتضيها العبارة.

(2) المعتزلة: فرقة من الفرق الإسلامية، سموا بذلك لما ورد من أن واصل بن عطاء كان يجلس إلى الحسن، فلما ظهر الاختلاف، وقالت الخوارج بتكفير مرتكب الكبيرة، وقالت الجماعة: إنهم مؤمنين، خرج واصل عن الفريقين وقال: لا مؤمن ولا كافر، فطرده الحسن من مجلسه، فاعتزل عنه واصل، وجلس إليه عمرو بن عبيد، فقيل لهما ولاتباعهما معتزلة.
وقال أبو بكر بن الإخشيد: إن هذا الاسم حدث بعد الحسن، لأن عمرو بن عبيد عندما مات الحسن، وجلس قتاده، اعتزله عمرو، ونفر معه، فسماهم قتاده: المعتزلة، واتصل ذلك بعمرو، فأظهر تقبله والرضا به، وقال لأصحابه: إن الاعتزال وصف مدحه الله تعالى في كتابه، فهذا اتفاق حسن فاقبلوه.
انظر المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر للزركشي ٢٨٠، الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٤٠.

عندهم مقررا لحكم العقل، ومؤكدا له، وعندنا ورود الشرع كاسمه شارعا للأحكام ابتداء.

وأما المذهب الثالث: فهو متوقف على تصور انفكاك إدراك العقل حسن الأشياء، وقبحها عن الثواب والعقاب، وإن لم يرد شرع.

ولا شك أنه لا تلازم بدليل: ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم ـ أى بقبح فعلهم ـ وأهلها غافلون [1] أى لم تأتهم الرسل.

والرابع: وهذا المذهب هو القوى فى النظر، على أن فى تحقيق مذهبنا، ومذهب المعتزلة إشكالات وتحقيقات[2]، بينتها فى كتاب الوصول إلى ثمار الأصول[3] مالم أسبق إليه.

---

(١) فى الأصل، وب «وما كان ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون» وهو تحريف، وصحتها ما قد صححناه فى المتن، (والآية من سورة الأنعام ١٣١)

(٢) انظر تفصيل هذه المسألة فى الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/ ٥٦ ـ ٦٦، المستصفى للغزالى ١/ ٥٥ ـ ٦١، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/ ١١٣ ـ ١٢٤، تنقيح الفصول للقرافى ٨٨ ـ ٩٢، فواتح الرحموت ١/ ٢٥ ـ ٢٩، المواقف فى علم الكلام للإيجى ٣٢٣ ـ ٣٢٧

(٣) لم أعثر على هذا الكتاب.

٥ ـ مسألة:

شكر المنعم[١] يجب عندنا شرعا.[٢]

وقالت المعتزلة عقلا.

وهذه المسئلة مبنية على التحسين والتقبيح العقليين، هذا هو المشهور، أعني أنها فرعها.

(١) المراد بشكر المنعم هو الثناء على الله تعالى، لإنعامه بالخلق، والرزق والصحة وغيرها، بالقلب بأن يعتقد أنه تعالى وليها، أو اللسان بأن يتحدث بها، أو غيره كأن يخضع له تعالى.
وهذه المسئلة فرع عن مسألة الحسن والقبح، ويبحث الأصوليون من أهل السنة هذه المسئلة على التسليم جدلا بالحسن والقبح العقليين، مع أنه إذا بطل هذا الأصل لم يجب شكر المنعم عقلا.
انظر مناهج العقول للبدخشي ١/ ١١٧، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/ ١٢٤، شرح عضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب ١/ ٢١٦، حاشية المحلي على جمع الجوامع ١/ ٦٠ ـ ٦١. حاشية البناني ١/ ٦٠.

(٢) استدل الأشاعرة على عدم الوجوب العقلي بالنقل والعقل.
فدليلهم بالنقل: قول الله سبحانه وتعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) سورة الإسراء من الآية ١٥، فقالوا: إن انتفاء التعذيب قبل البعثة دليل على أنه لا وجوب قبلها، لأن الواجب هو الذي يصح أن يعاقب تاركه، وإذا لم يكن الوجوب ثابتا قبلها لم يكن الوجوب عقليا.
أما دليلهم العقلي: فهو أنه لو وجب شكر المنعم، فإما أن يجب لفائدة، أولا لفائدة، فإن كان لفائدة فإما أن تكون تلك الفائدة راجعة إلى المشكور وهو الباري سبحانه وتعالى وذلك باطل، لأن تلك الفائدة إما جلب منفعه أو دفع مضرة، والباري تعالى منزه عن ذلك.
وإما أن تكون راجعة إلى الشاكر في الدنيا أو في الآخرة، وهذا باطل، أما في الدنيا، فلأن الاشتغال بالشكر كلفة عاجلة، ومشقة على النفس لاحظ لها فيه.
وأما في الآخرة، فأن العقل لا يستقل بمعرفة الفائدة في الآخرة، أو معرفة الآخرة نفسها دون إخبار الشارع.
وإن كان لا لفائدة امتنع أن يجب، لأنه عبث، والعقل لا يوجب العبث. انظر المستصفى للغزالي ١/ ٦١ ـ ٦٣، الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/ ٦٦ ـ ٧٢، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/ ١٢٤ ـ ١٣٠، شرح عضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب ١/ ٢١٦ ـ ٢١٨، الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ١/ ١٣٨ ـ ١٤٢، تيسير التحرير ٢/ ١٦٥ ـ ١٦٧، حاشية البناني ١/ ٦٠ ـ ٦٢، إرشاد الفحول للشوكاني ١/٢٨٦ ـ ٢٨٧.

وخالف في ذلك الكيا الهراسي[1] في تعليقه في الأصول، وابن برهان في كتاب الأوسط[2]

وقالا: هي عينها، وليست فرعها، لأن الفرع قد يوجد بينه وبين أصله مغايرة، ولا مغايرة هنا، لأنهم إن أرادوا بالشكر قولنا: الحمد لله، والشكر لله فهو محال، إذ العقل لا يهتدي إلى إيجاد حكم، وإن أرادوا به معرفة الله وإنما تجب عقلا فهو باطل، لأن الشكر يستدعي تقدم المعرفة، ولأن المعرفة واجبة لشكر الإنسان عليها، فمن المحال أن تكون هي المعرفة وهي الشكر، فإن المراد بشكر المنعم عندهم: اتباع ما حسنه العقل، والانزجار عما قبحه.

والمراد به عندنا اتباع أوامر الشرع، والانزجار عن نواهيه.

فقد تبين بهذا[3] التفسير أن هذه عين مسئلة التحسين والتقبيح «حذو القذة بالقذة»[4]، إلا أن العلماء

---

(١) هو علي بن محمد بن علي أبو الحسن الطبري، الملقب بعماد الدين المعروف بالكيا الهراسي، فقيه شافعي، تفقه على إمام الحرمين، وقد اتهم بمذهب الباطنية فرجم، من تصانيفه: كتاب نقد مفردات الإمام أحمد، شفاء المسترشدين توفي سنة ٥٠٤هـ.
انظر ترجمته في طبقات الشافعية ٤/ ٢٨١ ـ ٢٨٢، الأعلام ٤/ ٣٢٩

(٢) هذا الكتاب لم أعثر عليه، ولعله من الكتب المفقودة لابن برهان وقد ذكر ذلك محقق كتاب الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/ ٣١

(٣) في نسخة: ب «إن بهذا»

(٤) القذة: ريش السهم، وأذن الإنسان والفرس، والقذ إلصاق القذذ بالسهم كالأقذاذ، وقطع أطراف الريش وتحريفه على نحو التدوير والتسوية، يقال: «حذوت النعل بالنعل والقذة بالقذة» أي قدرتها عليها، وفي المثل «حذو القذة بالقذة»، وحذا النعل حذوا، وحذاء قدرها وقطعها، ويضرب هذا المثل في المتماثلين.
انظر لسان العرب (حذا) ١٨/ ١٨٤، المستقصى في أمثال العرب، للزمخشري ٢/ ١٦.

أفردوهـا بالذكـر بعـــبارات رشيقات تختص بها فتبعناهم.[1]

٦ ـ مسألة:

واختلف أصحابنا، وغيرهم في حكم الأشياء قبل ورود الشرع[2] على ثلاثة مذاهب:

إحداها: أنها على الإباحة[3]، حتى يرد الشرع بحظرها، وهو قول أبي إسحاق المروزي[4]، وأبي العباس ابن سريج،[5] وأكثر الحنفية، والبصريين

(١) ورد نص ابن برهان هذا في كتابه الوصول إلى الأصول حيث قال ما نصه: «شكر المنعم لا يجب عقلا، وإنما يجب من جهة السمع خلافا للمعتزلة، وهذه هي عين المسألة المتقدمة، وذلك أن الشكر الواجب عندهم ليس هو عبارة عن قول القائل الحمد لله والشكر لله، فإن العقل لا يوجب النطق بلفظ دون لفظ، وليس هو عبارة عن معرفة الله تعالى، فإن الله تعالى يعرف ليشكر، فالشكر مرتب على المعرفة، فلم يبق للشكر معنى عندهم إلا الكف عن المستقبحات العقلية، وفعل المستحسنات العقليـة، وقد بينا في المسألة السابقة، أنه ليس في العقل حسن ولا قبح، فأغنى ذكر تلك المسألة المتقدمة عن هذه المسألة، غير أنا نفرد هذه المسئلة بالذكر جريا على عادة العلماء» الوصول إلى الأصول ١/٦٦ – ٦٧.

(٢) المراد من الشرع هنا: البعثة هنا هو الذي ارتضاه الأسنوي في نهاية السول حيث ذكر أن الزركشي في شرحه على جمع الجوامع قال ما نصه «الفرع الثاني في حكم الأشياء قبل ورود الشرع، وقد ذهب أئمتنا إلى أنه لا حكم فيها، فإنه عندهم عبارة عن الخطاب،و والأحكام هي نفس الشريعة، فلا تثبت الشريعة قبل ثبوتها».

ثم قال الأسنوي بعد ذلك «إن الزركشي جعل الأحكام نفس الشريعة، وفرع على ذلك أن الشريعة لا تثبت قبل ثبوتها، والمفرع غير المفرع عليه، فكان المناسب أن يقول الأحكام هي الشريعة، والشريعة لا تثبت قبل البعثة، فلا تثبت الأحكام قبلها، فيفهم من ذلك أن المراد بالشرع هو البعثة لأحد من الرسل انظر نهاية السول للأسنوي ١/ ٢٧٦ ـ ٢٧٧

(٣) قال عضد الملة والدين: «إن أرادو بالإباحة أنه لا حكم بحرج في الفعل والترك فمسلم.

وإن أرادو خطاب الشارع بذلك فلا شرع.

وإن أرادوا حكم العقل فالمفروض أنه مما لا حكم للعقل فيه بحسن أو قبح في حكم الشارع، فإن ذلك معنى عدم حكم العقل بحسنه أو قبحه، وقد فرضوه كذلك فيلزمهم التناقض».

انظر عضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب ١/ ٢٢٠، والمستصفى للغزالي ١/ ٦٣ ـ ٦٥، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/ ١٣٣

(٤) هو أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن إسحاق المروزي، الفقيه الشافعي، إمام عصره في الفتوى والتدريس، توفي سنة ٣٤٠هـ.

انظر ترجمته في وفيات الأعيان ١/ ٤، شذرات الذهب ٢/ ٣٥٥ ـ ٣٥٦

(٥) هو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، أبو العباس، فقيه الشافعية، في عصره قام بنصرة هذا المذهب ونشره في أكثر الآفاق، بلغت تصانيفه حوالي أربع مائة مصنف، ومن تلك المصنفات الخصال، وله تصنيف على مختصر المزني توفي سنة ٣٠٦هـ انظر ترجمته في طبقات الشافعية، ٢/ ٨٧، تاريخ بغداد ٤/ ٢٨٧، وفيات الأعيان ١/ ١٧.

من المعتزلة، والظاهرية.

الثاني: أنها على الحظر(1) حتى يرد الشرع بإباحتها، وهو قول أبي علي بن أبي هريرة(2)، وبعض الحنفية، والبغداديين من المعتزلة.

الثالث: أنها على الوقف(3)، وهو قول أكثر أصحابنا منهم القاضي أبو الطيب الطبري(4)، وأبو علي الطبري(5) وهو قول شيخنا أبي الحسن الأشعري.

---

(1) قال ابن برهان: ما نصه: (وأما عمدة من ذهب إلى أنها على الحظر، فإنهم قالوا: الأعيان مملوكة لله تعالى، والتصرف في ملك الغير بغير إذنه، لا شك أنه حرام) ثم قال (... وهذا باطل من وجهين:
الوجه الأول: أن هذا دليل سمعي، ومسلك شرعي، فإن تحريم التصرف في ملك الغير بغير إذنه إنما يثبت بتحريم الشرع، وكلامنا في حكم أفعال العقلاء قبل الشرع.
الوجه الثاني: أن التصرف في ملك الغير بغير الأذن، إنما كان حراما، لأنه سبب في الإضرار به، وذلك معدوم في حق الله سبحانه وتعالى فإنه منزه عن الإضرار. انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان 1/ 73 - 74، شرح عضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب 1/ 219، شرح المحلي على جمع الجوامع 1/ 68

(2) هو الحسن بن الحسين، المكنى بأبي علي المعروف بأبي هريرة، من الفقهاء المبرزين، انتهت إليه إمامة الشافعية في العراق، وله مسائل كثيرة في الفروع، من تصانيفه شرح مختصر المزني، توفي ببغداد سنة 345هـ.
انظر ترجمته في وفيات الأعيان 1/ 130، والأعلام 2/ 188.

(3) ذكر الفخر الرازي في المحصول بعدما ذكر قول الوقف: (هذا الوقف تارة يفسر بأنه لا حكم. وهذا لا يكون وقفا، بل قطعا بعدم الحكم، وتارة بأنا لا ندري هل هناك حكم أولا، وإن كان هناك حكم فلا ندري أنه إباحة أو حظر.
ثم قال بعد ذلك (... ومرادنا بالوقف أنا لا نعلم أن الحكم هو الحظر أو الإباحة، فإن فسرناه بالعلم بعدم الحكم، قلنا: هذا القدر ليس إباحة، بل المباح هو الذي أعلم فاعله، أو دل على أنه لا حرج عليه في الفعل والترك، وإذا بينا أنه لم يوجد هذا الإعلام لا عقلا ولا شرعا لم يكن مباحا.
انظر المحصول للفخر الرازي جـ1 ق1 ص 210، 211، 218، 219

(4) هو طاهر بن عبدالله بن طاهر الطبري، أبوالطيب، قاضي من أعيان الشافعية، عارفا بالأصول والفروع، محققا، حسن الخلق، صحيح المذهب، من تصانيفه التعليقة الكبرى، توفي سنة 450هـ.
انظر ترجمته في طبقات الشافعية 3/ 176 - 197

(5) هو الحسن أو الحسين بن القاسم الطبري، أبو علي من فقهاء الشافعية الأعلام، وأحد الأئمة المحررين في الخلاف، وأول من صنف فيه، من تصانيفه المحرر، والإفصاح، توفي سنة 350هـ.
انظر ترجمته في شذرات الذهب 3/ 3.

قال سليم الرازى[١]: فى كتاب التقريب له فى أصول الفقه:

(إلا أن هؤلاء يقولون: إن من تناول شيئًا، أو فعل فعلا لا يوصف بأنه آثم حتى يدل الدليل الشرعى على ذلك فكأنهم وافقوا فى الحكم وخالفوا فى الاسم).

قلت: رد هذا القاضى أبو الطيب فى كتاب شرح الجدل[٢] له:

(بأن المباح هو المأذون فيه، وهذا منتف قبل الشرع، فالقائل بالإباحة غير القائل بالوقف).

إذا علمت ذلك، فقد جعل الأصحاب هذه المسئلة مفرعة على القول بالتحسين والتقبيح العقليين .

٧ ـ مسألة :

قال الماوردى[٣]، والرويانى[٤] فى باب الأمان فى كتاب السير[٥]: ما يتضمن دعوة الكفار على ثلاثة أقسام:

---

(١) هو سليم بن أيوب بن سليم الرازى، فقيه شافعى أصله من الرى، تفقه ببغداد من تصانيفه غريب الحديث، والإشارة، توفى سنة ٤٤٧هـ.

انظر ترجمته فى وفيات الأعيان ١/ ٢١٢، طبقات الشافعية ٣/ ١٦٨، إنباه الرواه ٢/ ٦٩.

(٢) لم أعثر على هذا الكتاب، وكذلك كتاب التقريب.

(٣) هو على بن محمد بن حبيب، أبو الحسن الماوردى، أقضى قضاة عصره، كان يميل إلى مذهب الاعتزال، من تصانيفه: الحاوى فى فقه الشافعية، الأحكام السلطانية، النكت والعيون، أدب الدنيا والدين، توفى سنة ٤٥٠هـ.

انظر ترجمته فى طبقات الشافعية ٣/ ٣٠٣ ـ ٣١٤.

(٤) هو أحمد بن محمد بن أحمد الرويانى الطبرى، أبو العباس من فقهاء الشافعية، صاحب الجرجانيات، وبحر المذاهب، وتوفى سنة ٤٥٠هـ ترجمته فى طبقات الشافعية ٣/ ٣٢.

(٥) السير جمع سيرة، والسيرة لغة: الطريقة، وسار فى الناس سيرة حسنة أو قبيحة، والجمع سير، وغلب اسم السير فى ألسنة الفقهاء على المغازى، والمقصود بكتاب السير هو المشتمل على الجهاد، وما يتعلق به المتلقى من سير رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزواته.

المصباح المنير (سير) ١/ ٣٥٣.

أحدها: ما هم محجوجون[1] فيه بالعقل دون السمع: وهو معجزات الرسول صلى الله عليه وسلم، وحججه الدالة على صدقه.

والثانى: ما هم محجوجون فيه بالسمع دون العقل: وهو ما تضمنه التكليف من أمر ونهى.

والثالث: ما اختلف فيه، وهو التوحيد، هل هم فيه محجوجون بالعقل أو بالسمع، وفيه وجهان:

أحدهما: أنهم محجوجون بالعقل دون السع.

الثانى: وبه قال أكثر البغداديين، وأبو حامد[2]: هم محجوجون بالسمع، وإن وصلوا إلى معرفته بالعقل.

قال: وهذان الوجهان مبنيان على اختلاف وجهى أصحابنا فى التكليف، هل اقترن بالعقل أو تعقبه؟

فإن قلنا: اقترن بالعقل: فهم محجوجون بالعقل دون السمع.

---

(١) الحجة: البرهان، وقيل الحجة: ما دوفع به الخصم، انظر لسان العرب(حجج) ٣/ ٥١.
وفى الحديث «فحج آدم موسى» أى غلبة بالحجه، وهذا جزء من حديث ورد فى صحيح مسلم عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن طاووس، قال: سمعت أبا هريرة يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «احتج آدم وموسى، فقال موسى: يا آدم أنت أبونا خيبتنا، وأخرجتنا من الجنة، فقال له آدم: أنت موسى اصطفاك الله بكلامه، وخط لك بيده، أتلومنى على أمر قدره الله علىّ قبل أن يخلقنى بأربعين سنة؟ فقال النبى صلى الله عليه وسلم: فحج آدم موسى، فحج آدم موسى».
صحيح مسلم كتاب القدر ٤/ ٢٠٤٢ ـ ٢٠٤٣.

(٢) هو أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني، ويكنى بأبى حامد، شافعى المذهب، من تصانيفه: التعليقة وتقع فى خمسين مجلدا، توفى سنة ٤٠٦هـ.
انظر ترجمته فى طبقات الشافعية ٣/ ٢٤، البداية والنهاية لابن كثير ١٢/ ٢ ـ ٣

وإن قلنا: تعقب العقل: فهم محجوجون فى التوحيد بالسمع دون العقل.

فائدة:

اعلم: أنه نقل عن جماعة من أكابر أصحابنا، موافقة المعتزلة فى قولهم: (يجب شكر المنعم عقلا، ويجب العمل بخبر الواحد عقلا، وبالقياس عقلا) منهم ابن سريج، وتلميذه الإمام الكبير محمد بن على القفال الشاشى)[1] الذى قال فيه الحاكم[2] فى تاريخ نيسابور:

هو أعلم الشافعيين فيما وراء النهر[3] بالأصول.

وقد ذكر الحافظ ابن عساكر[4]: أن القفال كان فى أول أمره مائلا

(١) هو محمد بن على بن إسماعيل الشاشى، القفال أبو بكر، من أكابر علماء عصره بالفقه والحديث واللغة والأدب، انتشر عنه فقه الشافعية، فيما وراء النهر، من تصانيفه أدب القضاء، محاسن الشريعة، كما شرح رسالة الشافعى، توفى سنة ٣٦٢هـ.
انظر ترجمته فى طبقات الشافعية ٢/ ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٢) هو محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبى الطهمانى النيسابورى الشهير بالحاكم، ويعرف بابن البيع أبو عبدالله، من أكابر حفاظ الحديث والمصنفين فيه، من تصانيفه المستدرك على الصحيحين، فضائل الشافعى، تاريخ نيسابور، توفى سنة ٤٠٥هـ.
انظر ترجمته فى طبقات الشافعية ٣/ ٦٤ ـ ٦٢، تاريخ بغداد ٥/ ٤٧٣ ـ ٤٧٤.

(٣) يراد به ما وراء نهر جيحون بخراسان، فما كان فى شرقية يقال له بلاد الهياطلة، وفى الإسلام سموه ما وراء النهر، وما كان فى غربيه فهو خراسان وولاية خوارزم ومن وراء النهر من أنزه الأقاليم وأخصبها وأكثرها خيراً. انظر معجم البلدان ٥/ ٤٥.

(٤) هو الحافظ أبو القاسم على بن الحسن بن هبة الله الدمشقى، الشافعى المعروف بابن عساكر، محدث الشام، وثقة الدين، وفخر الشافعية، وإمام أهل الحديث فى زمانه، وحامل لوائهم، من تصانيفه التاريخ الكبير، الموافقات، معجم شيوخه توفى سنة ٥٧١ هـ.
انظر ترجمته فى شذرات الذهب ٤/ ٢٣٩.

عن الاعتدال قائلا بالاعتزال، ثم رجع إلى مذهب الأشعرى(١):

وقال القاضى أبو بكر فى التقريب والإرشاد، والأستاذ أبو إسحاق(٢) فى تعليقه فى أصول الفقه، وقد حكيا هذه المذاهب:

«أعلم: أن هذه الطائفة من أصحابنا ابن سريج وغيره، كانوا برعوا فى فن الفقه، ولم يكن لهم قدم راسخ فى الكلام، وطالعوا على الكبر كتب المعتزلة، فاستحسنوا عباراتهم، وقولهم فى شكر المنعم عقلا، فذهبوا إلى ذلك غير عاملين بما تؤدى إليه هذه المقالة من قبح القول»(٣). انتهى.

وهذا الوجهان فى الاعتذار عن هؤلاء الأئمة من وصمة(٤) الاعتزال.

---

(١) انظر قول الحافظ ابن عساكر فى طبقات الشافعية ٢/ ١٧٧

(٢) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايينى، الأصولى المتكلم، الشافعى، أحد الأعلام، كان ثقة فى رواية الحديث، له مناظرات مع المعتزلة، من تصانيفه الجامع فى أصول الدين، وله تعليقه فى أصول الفقه، توفى سنة ٤١٨ هـ.
انظر ترجمته فى شذرات الذهب ٣/ ٢٠٩، مفتاح السعادة ٢/ ١٨١

(٣) لم أعثر على كتاب التقريب والإرشاد لأبى بكر، ولكننى وجدت هذا النص فى طبقات الشافعية لابن السبكى حيث قال ما نصه: «قد كنت أغتبط بكلام رأيته للقاضى أبو بكر فى التقريب والإرشاد، وللأستاذ أبى إسحاق الإسرافينى، فى تعليقه فى أصول الفقه فى مسألة شكر المنعم، وهو أنهما لما حكيا القول بالوجوب عقلا عن بعض فقهاء الشافعية فى الأشعرية قالا:
اعلم: أن هذه الطائفة من أصحابنا ابن سريج وغيره، كانوا قد برعوا فى الفقه، ولم يكن لهم قدم راسخ فى الكلام، وطالعوا على الكبر كتب المعتزلة، فاستحسنوا عباراتهم وقولهم فى شكر المنعم عقلا، فذهبوا إلى ذلك غير عالمين بما تؤدى إليه هذه المقالة من قبيح المذهب.
انظر طبقات الشافعية ٢/ ١٧٧

(٤) الوصم: بمعنى الصدع فى العود، الوصوم العيوب فى الحسب وجمعه وصوم، ورجل موصوم الحسب إذا كان معيبا، ووصم الشىء عابه، والوصمة العيب فى الكلام.
انظر لسان العرب (وصم) ١٦/ ١٢٦

٨ ـ مسألة:

ذهب الجمهور: إلى أن المكروه[١] قبيح.

وقال إمام الحرمين: فى التلخيص[٢] لا حسن ولا قبيح.

والخلاف يلتفت على تفسير القبيح، فأكثر أصحابنا قالوا:

القبيح: ما نهى عنه الشارع، فيشمل الحرام[٣]، والمكروه.

---

(١) المكروه لغة: ضد المحبوب، أخذا من الكراهة، وقيل: من الكريهة وهى الشدة فى الحرب.

انظر المصباح المنير (كره) ٥٣٢

واصطلاحا: عند الأحناف المكروه نوعان: مكروه كراهة تنزيه: وهو إلى الحل أقرب.

ومكروه كراهة تحريم: وهو إلى الحرمة أقرب.

انظر التلويح على التوضيح لمتن التنقيح ٢/ ٢٥٢

وعند الشافعية: هو ما يمدح تاركه، ولا يذم فاعله.

فخرج بلفظ: ما يمدح، المباح فإنه لا مدح فيه ولاذم، وتحترز بلفظ: ولم يذم فاعله، عن الحرام فإنه يذم فاعله، لأنه وإن شارك المكروه فى المدح والترك، فإنه يفارقه فى ذم فاعله، ولا ثواب فى فعله.

انظر شرح الكوكب المنير لابن النجار ١/ ٤١٣، إرشاد الفحول ١/ ٦

(٢) هذا الكتاب النسخة الخطية الموجودة منه فى الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، غير كاملة، ولا يوجد بها باب: (الحكم الشعى).

(٣) الحرام: ضد الواجب، وإنما كان ضده باعتبار تقسيم أحكام التكليف، وإلا فالحرام فى الحقيقة ضد الحلال، إذ يقال هذا حلال، وهذا حرام، كما فى قوله تعالى: (**ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام**) (سورة النحل من الآية ١١٦)

وانظر الصحاح (حرم) ١٣٢

واصطلاحا: مانم فاعله ولو قولا، ولا عمل قلب شرعا.

ويسمى الحرام محظورا، وممنوعا، ومزجورا، ومعصية، وذنبا، وقبيحا، وسيئة، وغير ذلك.

انظر شرح الكوكب المنير لابن النجار ١/ ٣٨٦، وروضة الناظر وجنة المناظر ١/ ١٢٦

والحسن: ما لم ينه عنه، فيشمل الواجب(1)، والمندوب(2)، والمباح.

فعلى هذا المكروه من جنس القبيح.

وقيل: الحسن: ما لنا أن نمدح فاعله شرعا.

والقبيح: مالنا أن نذم فاعله شرعا.

وهذا التفسير هو الذى ارتضاه الإمام فى التلخيص.

وعلى هذا فالمكروه ليس بحسن ولا قبيح، لأن فاعله لا يمدح ولا يذم، وإنما يمدح تاركه.(3)

وصرح الإمام فى الكتاب المذكور بأن المباح حسن.

٩ ـ مسألة:

الإباحة حكم شرعى عندنا.

---

(1) الواجب لغة: هو الساقط والثابت، قال: وجب البيع والحق يجب وجوبا وجبة سقط، ووجب القلب وجبا ووجيبا رجف، وأوجبة استوجبه أى استحقه، والوجبة بوزن الضربة السقطة مع الهدء، قال الله تعالى: {فإذا وجبت جنوبها}.

(سورة الحج من الآية ٣٦)

القاموس المحيط (وجب) ١/ ١٣٥

واصطلاحا: هو الذى يذم شرعا تاركه قصدا مطلقا.

انظر: الإبهاج فى شرح المنهاج، على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١/ ٥١ ـ ٥٤، شرح الكوكب المنير لابن النجار ١/ ٣٤٥ ـ ٣٤٩

(2) المندوب لغة: المدعو لمهم أى لأمر مهم من الندب، وهو أن يندب إنسان قوما إلى أمر، أو حرب، أو معونة، أى يدعوهم إليه فينتدبون له.

انظر لسان العرب (ندب) ٢/ ٢٥١

واصطلاحا: هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا.

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/ ١٧٠

(3) الكلام من قوله «وتلميذه الإمام الكبير ... إلى قوله: «وإنما يمدح تاركه».

من نسخة ب، وهو مطموس بالأصل.

وخالف المعتزلة، لأن الثابت رفع الحرج، وهو موجود قبل الشرع[1].

وأصل هذا الخلاف هنا، الخلاف السابق فى التحسين والتقبيح العقليين.

فائدة:

نص الشافعى فى الأم: على أن المباح مأمور به، فقال:

«وأمر المحرم إذا هو حلق أن يتطيب، على معنى إن شاء إباحة له لا إيجابا عليه، أو نبيح له الصيد إن خرج من الحرم»[2]. انتهى.

ونص فى موضع آخر منه، «على أن الأمر بعد التحريم للإباحة»[3]

---

(١) قال أهل السنة: نحن لا ننكر أن انتفاء الحرج عن الفعل والترك ليس بإباحة شرعية، وإنما الإباحة الشرعية خطاب الشرع بالتخيير بين الترك والفعل، وذلك غير ثابت قبل ورود الشرع، ولا يخفى الفرق بين القسمين، فإذا ما أثبتناه من الإباحة الشرعية لم يتعرض لنفيها، وما نفى غير ما أثبتناه.

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/ ١٧٦، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/ ٦، تنقيح الفصول للقرافى ٧٠، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ١/ ١١٢ ـ ١١٣

(٢) انظر الأم للشافعى وهامشه ٧/ ٢٨٩، وجملة (وأر المحرم... من الحرم) بالنص فيه.

(٣) قال الشافعى ما نصه: «الأمر فى الكتاب والسنة وكلام الناس يحتمل معانى:

أحدها: أن يكون الله عز وجل حرم شيئاً ثم أباحه، فكان أمره إحلالا ما حرم، كقوله عز وجل: (وإذا حللتم فاصطادوا) (سورة المائدة من الآية ٢)، وكقوله تعالى: «فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض» [الجمعة: من الآية ١٠] فالله سبحانه وتعالى حرم الصيد على المحرم، ونهى عن البيع عند النداء، ثم أباحهما فى وقت غير الذى حرمهما فيه.

انظر الأم للشافعى ٥/ ١٤٧

هذا وقد اختلف العلماء فى الأمر الوارد بعد الحظر، هل يقتضى الإباحة، أم هو على أصله من الإيجاب على أربعة مذاهب:

الأول: إنه على أصله من الإيجاب، وهذا القول قالت به المعتزلة ونقله ابن برهان عن القاضى أبو بكر الباقلانى ورجحه، كما نقله إمام الحرمين عنه. =

١٠ ـ مسألة:

المكروه والمندوب من التكليف عند القاضى(١)، وليسا منه عند

ـ الثانى: أن الأمر بعد الحظر للإباحة، وهذا القول نقله ابن برهان والآمدى عن أكثر المتكلمين والفقهاء، ورجحه ابن الحاجب والآمدى.

الثالث: الوقف، وهو ما ذهب إليه إمام الحرمين حيث قال ما نصه:

والرأى الحق عندى: الوقف فى هذه الصيغة، فلا يمكن القضاء على مطلقها، وقد تقدم الحظر لا بالإيجاب ولا بالإباحة، فلإن كانت الصيغة فى الإطلاق موضوعة للاقتضاء فهى مع الحظر المتقدم مشكلة فيتعين الوقوف إلى البيان.

الرابع: وهو ما اختاره الغزالى حيث قال ما نصه: «والمختار أنه ينظر، فإن كان الحظر السابق عارضا لعلة، وعلقت صيغة أفعل لزواله، كقوله تعالى: (إذا حللتم فاصطادوا) فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذم فقط، حتى يرجع حكمه إلى ما قبله، وإن احتمل أن يكون رفع هذا الحظر بندب وإباحة، لكن الأغلب ما ذكرناه كقوله تعالى: (فإذا قضيت الصلاة فانتشروا).

أما إذا لم يكن الحظر عارضا لعلة، ولا صيغة أفعل علق بزوالها، فيبقى موجب الصيغة على أصل التردد بين الندب والإباحة، ونزيح ههنا احتمال الإباحة، يكون هذا قرينة تزيح الاحتمال، وإن لم تعينه، إذ لا يمكن دعوى عرف الاستعمال فى هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع.

أما إذا لم ترد صيغة أفعل، لكن قال: «فإذا حللتم فأنتم مأمورون بالاصطياد». فهذا يحتمل الوجوب والندب، ولا يحتمل الإباحة، لأنه عرف فى هذه الصورة، وقوله أمرتكم بكذا يضاهى قوله أفعل فى جميع المواضع، إلا فى هذه الصورة وما يقرب منها.

انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ١/ ٧٥ ـ ٧٧، البرهان لإمام الحرمين ١/ ٢٦٣ ـ ٢٦٥، المستصفى للغزالى ١/ ٤٣٥، الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/ ١٥٨ ـ ١٦١، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/ ٢٦٠ ـ ٢٦٢ مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/ ٩١ ـ ٩٢

(١) نقل هذا القول إمام الحرمين وابن النجار عن الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، والقاضى أبو بكر الباقلانى.

ونقله ابن الحاجب، وابن برهان والآمدى عن الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني.

وعللوا كون المندوب والمكروه من التكليف: بأن التكليف تحميل ما فيه مشقة، وهذا موجود فى المندوب والمكروه، لأن المندوب إذا فعله الإنسان استحق الثواب عليه، وإذا تركه حرمه الله تعالى الثواب، وكذا المكروه، لانه إن تركه استحق للثواب، وإن فعله حرمه الله من الثواب، وحرمان الثواب عقوبة، لأنه سبب للتألم الداخل على النفس، ولا معنى للمشقة إلا إدخال مؤلم على النفس.

انظر البرهان لإمام الحرمين ١/ ١٠١ ـ ١٠٢ و الوصول إلى الأصول ١/ ٧٥ ـ ٧٧ الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/ ١٧٣، حاشية المحلى على جمع الجوامع ١/ ١٧١ شرح الكوكب المنير لابن النجار ١/ ١٠٥، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/ ٥

إمام الحرمين، وابن الحاجب وغيرهما.

ومأخذ الخلاف يرجع إلى تفسير التكليف:

فعند القاضى: أنه طلب ما فيه كلفة.[1]

وعند إمام الحرمين: إلزام ما فيه كلفة، وذلك ينافى ما فى التخيير، والمندوب والمكروه وفيها تخيير.[2]

١١ ـ مسألة:

ذهب الكعبى[3] إلى أن لا مباح فى الشريعة، وشق[4] عصى المسلمين فى ذلك.

هذا نقل إمام الحرمين وابن برهان وغيرهم.

---

(١) ذكر إمام الحرمين فى البرهان ما نصه: «فأما التكليف فقد قال القاضى: أبو بكر رحمه الله: إنه الأمر بما فيه كلفة، والنهى عما فى الامتناع عنه كلفة، وإن جمعتها قلت: الدعاء إلى ما فيه كلفة وعد الأمر على الندب، والنهى على الكراهية من التكليف.
انظر البرهان لإمام الحرمين ١/ ١٠١

(٢) بعدما ذكر إمام الحرمين رأى القاضى أبو بكر فى التكليف قال ما نصه: «والأوجه عندنا فى معناه أنه إلزام ما فيه كلفة، فإن التكليف يشعر بتطويق المخاطب الكلفة من غير خيرة من المكلف، والندب والكراهية يفترقان بتخيير المخاطب».
انظر البرهان لإمام الحرمين ١/ ١٠١

(٣) هو عبدالله بن أحمد بن محمود الكعبى، من بنى كعب البلخى الخرسانى أبو القاسم، أحد ائمة المعتزلة، وكان رأس طائفة منهم تسمى الكعبية، له آراء ومقالات فى الكلام انفرد بها، من تصانيفه: أدب الجدل، تحفة الوزراء، مقالات الإسلاميين، توفى ببلخ سنة ٣١٩هـ.
انظر ترجمته فى وفيات الأعيان ١/ ٢٥٢، تاريخ بغداد ٩/ ٣٨٤

(٤) شق فلان العصا: أى فارق الجماعة.
انظر: لسان العرب (شقق) ١٢/ ٥٠

وبنى مذهبه فى ذلك على أصل، وهو أن الأمر بالشىء نهى عن ضده، والنهى عن الشىء أمر بضده إن كان له ضد واحد كالحركة مع السكون.

فإن كان له أضداد كان النهى عنه أمرا بأضداده على سبيل البدل، فالنهى عن القيام أمر بواحد من القعود والاضطجاع والاستلقاء.

قال: فما من شىء من هذه الأضداد إلا وهو من حيث النظر إلى نفسه واجب، وإن ثبت التخيير فهو واجب من هذا الوجه، ومباح من حيث ثبوت التخيير فيه[1]

قال إمام الحرمين وابن برهان والآمدى وغيرهم: «ولا محيص عما

---

(١) أُلزم الكعبى بأن هذا الدليل والدعوى فى مصادفة الإجماع، وذلك للإجماع على أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى: إيجاب، وندب، وإباحة، وكراهة، وتحريم، فمن أنكر قسم الإباحة فقد أنكر ما أجمعت عليه الأمة.

فأجاب الكعبى على هذا: «بأن الإجماع على الإباحة بالنظر إلى ذات الفعل، ولكن وجوبها بالنظر إلى ما تستلزمه من ترك الحرام الذى هو الواجب بنفسه».

ولكنه نوقض: «بأنه يلزم أن يكون كل حرام واجبا، لأن كل حرام ترك لحرام آخر هو ضده، وكل ترك حرام واجب ولو تخييرا».

فأجاب على ذلك بقوله: «بأن له أن يلتزمه باعتبار الجهتين، فمن جهة نفس ذاته حرام، ومن جهة أنه ترك حرام واجب ولا شناعة».

انظر فى تفصيل ذلك البرهان لإمام الحرمين ١/ ٢٩٤ - ٢٩٥، الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/ ١٦٧ - ١٦٨، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/ ١٧٧ - ١٧٨، شرح عضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٦ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ١/ ١١٤، حاشية المحلى على جمع الجوامع ١/ ١٧٢ - ١٧٣

ألزمه الكعبى إلا بإنكار ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[1]، وهو لا يمكن».

ولهذا اختار إمام الحرمين وابن برهان أنه يجب الشرط الشرعى دون ما عداه من الشروط[2] العقلية[3] والعادية[4]

١٢ ـ مسألة:

الفرض[5] والواجب عندنا مترادفان، خلافا للحنفية.

---

(١) نسب ابن العراقى فى شرح الكوكب المنير لابن النجار موافقة إمام الحرمين وابن برهان والآمدى الكعبى فى أنه لا مباح فى الشريعة.
انظر: شرح الكوكب المنير لابن النجار ١/ ٤٢٥
ولكن بالرجوع إلى كتبهم وجدنا أن عباراتهم ليست صريحة فيما نسب إليهم.
فقد قال إمام الحرمين فى البرهان: «ثم إنكار الإباحة هجوم عظيم على الإجماع، فإن الكعبى ورهطه مسبوقين بإجماع الأمة على الإباحة».
انظر البرهان لإمام الحرمين ١/ ٢٩٥
وقال ابن برهان فى الأصول: «واعلم أن كلام الكعبى لا مدفع له إذا سلم له ذلك الأصل الذى بنا عليه ـ وهو أن الأمر بالشىء نهى عن ضده ـ وطريق دفع خياله وحل إشكاله منازعته فى ذلك الأصل» انظر للوصول إلى الأصول لابن برهان ١/ ١٦٩
أما الآمدى فقد قال: «وبالجملة وإن استبعده من استبعده، فهو فى غاية الغوص والإشكال، وعسى أن يكون عند غيرى حله».
انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/ ١٧٨

(٢) الشرط: هو ما يلزم من عدمه العدم. ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم.
انظر القواعد والفوائد الأصولية ص ٩٤.

(٣) الشرط العقلى: هو ما لا يمكن وجود الفعل بدونه عقلا، وكترك أضداد المأمور به.
انظر شرح الكوكب المنير لابن النجار ١/ ٣٦٠

(٤) الشرط العادى: هو ما لا يمكن وجود الفعل بدونه عادة. كغسل الزائد على حد الوجه فى غسل الوجه ليتحقق غسل جميعه.
انظر شرح الكوكب المنير لابن النجار ١/ ٣٦٠

(٥) الفرض: الحز فى الشىء، يقال فرضت الزند والسواك، والفرض ما أوجبه الله تعالى سمى بذلك، لأن له معالم وحدود قال تعالى: (لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضا) (سورة النساء من الآية ١١٨) أى مقتطعا محدودا.
وفرض الله علينا كذا وافترض أى أوجب، والاسم الفريضة.
انظر لسان العرب (فرض) ٩/ ٦٦ ـ ٧١

قال ابن برهان[1]: والخلاف ملتفت إلى أن الأحكام بأسرها عندنا قطعية.

وعندهم: أن الأحكام تنقسم إلى ما ثبت بدليل قطعي، وإلى ما ثبت بظن.

ولك إن منعت هذا الكلام بابا يسمى الحكم الثابت بخبر الواحد فرضاً وواجبا، وإن لم يكن قطعيا، كما يسمى ما ثبت بالقطعي.

١٣ ـ مسألة:

فرض الكفاية[2]: هل يلزم بالشروع فيه؟

(١) ذكر ابن برهان في الوصول إلى الأصول ما نصه: «لا فرق بين الفرض والواجب خلافا لأصحاب أبي حنيفة.
وعمدتنا: أن الفرض والواجب استويا في الحد فوجب أن يستويا في الحقيقة، فإن حد الواجب ما عصى المرء بتركه، أوما يتعرض بتركه للعقاب ويثاب علي فعله، وهذا موجود في الفرض فإنه يعصى بتركه، ويتعرض للعقاب بتركه ويثاب على فعله. وأما عمدة الخصم: فإنه يقول: الفرض ما ثبت بدليل مقطوع به، والواجب ما ثبت بدليل مظنون مجتهد فيه.
وهذا تحكم لا دليل عليه، بسبب أنه ليس بأولى من قول القائل:
الفرض ما ثبت بدليل مجتهد فيه، والواجب ما ثبت بدليل مقطوع به».
انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/ ٧٨ ـ ٨٠
ومن المسائل التي فرق فيها الأحناف بين الفرض والواجب:
(أ) الصلاة: فإنها مشتملة على فروض واجبات، والمراد بالفرض الأركان. وأن الفرض لا يتسامح في تركه سهوا. والواجب لا يتسامح في تركه عمدا.
(ب) الحج: فإنه مشتمل على فروض وواجبات، وأن الفرض لا يتم النسك إلا به. والواجب يجبر بدم.
انظر القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص ٦٤

(٢) فرض الكفاية: هو كل مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله. أي من غير نظر بالأصالة والأولية إلى الفاعل، وإنما المنظور إليه أولا وبالذات هو الفعل، والفاعل إنما ينظر إليه تبعا لضرورة توقف الفعل على فاعل.
وسمي فرض الكفاية بذلك. لأن فعل البعض كاف في تحصيل المقصود منه، والخروج عن عهدته.
وهو ينقسم إلى ديني ودنيوي، والديني ضربان:
الأول: ما يتعلق بأصول الدين وفروعه كالقيام بإقامة الحجج والبراهين القاطعة على إثبات الصانع، وما يجب له من الصفات وما يستحيل عليه، وإثبات النبوات، ودفع الشبه والمشكلات.
الثاني: كالاشتغال بعلوم الشرع من تفسير وحديث وفقه.
أما الدنيوي: كالحرف والصناعات، وما به قوام المعاش كالبيع والشراء وغيرذلك. انظر شرح الإسنوي ١/ ٩٣، والمنثور من القواعد للزركشي ٣/ ٣٣ ـ ٤١، حاشية البناني ١/ ١٨٢ ـ ١٨٣، شرح الكوكب المنير لابن النجار ١/ ٣٧٤

كلام لإمام الحرمين، والغزالي[1] في كتبهم الفقهية، أوضحته في غير هذا الموضع.

والمشهور كما قال ابن الرفعة[2] في المطلب في باب الوديعة:

أنه يلزم[3]، بل أشار في باب اللقيط إلى أن عدم اللزوم إنما هو بحث للإمام[4]

ويشبه أن يكون الخلاف فيه ملتفتا على الخلاف في أن فرض الكفاية يتعلق بكل مكلف؟ أو يتعلق ببعض منهم؟

فمن قال: يتعلق بالجميع قال: يلزم بالشروع كفروض الأعيان.[5]

ومن قال: يتعلق بالبعض: لم يلزم إذا لم يرتق إلى مرتبة العين.

وقد يقال يلزم.

---

(١) هو الإمام محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الإمام الجليل، أبو حامد الغزالي حجة الإسلام، فيلسوف متصوف، جامع اشتات العلوم، له نحو مئتي مصنف في المعقول والمنقول من تصانيفه الإحياء في علوم الدين، الاقتصاد في الاعتقاد، البسيط في الفقه، الوجيز في فروع الشافعية المستصفى توفي سنة ٥٠٥هـ.
انظر ترجمته في طبقات الشافعية ٤/ ١٠١ ـ ١٨٢، شذرات الذهب ٤/ ١٠ ـ ١٣، مفتاح السعادة ومصباح السيادة ٢/ ١٩١ ـ ٢١٠

(٢) هو أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، أبو العباس نجم الدين المعروف بابن الرفعة، فقيه شافعي من فضلاء مصر، كان محتسب القاهرة ونائبا في الحكم، من تصانيفه: بذل النصائح الشرعية فيما على السلطان وولاة الأمور وسائر الرعية، الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان، المطلب العالي في شرح وسيط الغزالي توفي سنة ٧١٠هـ.
انظر ترجمته في طبقات الشافعية ٥/ ١٧٧ ـ ١٧٨، الدر الكامنة ١/ ٢٨٤ ـ ٢٨٧

(٣) انظر المطلب العالي في شرح وسيط الغزالي لابن الرفعة كتاب الوديعة، باب حكم الوديعة جـ٨ دون ترقيم (مخطوط بدار الكتب المصرية، فقه شافعي ٢٨٩).

(٤) انظر المطلب العالي في شرح وسيط الغزالي لابن الرفعة باب اللقيط جـ١٥/ ورقة ٣ مخطوط بمعهد المخطوطات العربية، فقه شافعي ٢٨٢).

(٥) فرض العين: هو طلب فعل العبادة طلبا جازما من كل واحد بالذات، أو من معين كالخصائص النبوية.
انظر شرح الوكب المنير لابن النجار ١/ ٣٧٣ ـ ٣٧٤

١٤ ـ مسألة:

الصحة(١) والإجزاء فى العبادة:

عند المتكلمين: عبارة عن الخروج عن عهدة الأمر بالإتيان بالمأمور به.

وعند الفقهاء: الكافية فى إسقاط القضاء.(٢)

وأصل الخلاف: أن القضاء حيث شرع استدراكا للفائت، هل هو من مقتضيات الأمر الأول؟ أو بأمر جديد(٣)

---

(١) الصحة فى اللغة: مقابل السقم وهو المرض.
انظر المصباح المنير (صحح) ٣٩٤
وفى الشرع: فقد تطلق الصحة على العبادات تارة وعلى عقود المعاملات تارة.
أما فى العبادات:
فعند المتكلمين: الصحة عبارة عن موافقة أمر الشارع وجب القضاء أو لم يجب.
وعند الفقهاء: الصحة: عبارة عن سقوط القضاء بالفعل.
فمن صلى وهو يظن أنه متطهر، وتبين أنه لم يكن متطهرا، فصلاته صحيحة عند المتكلمين لموافقته أمر الشارع بالصلاة على حسب حاله، وغير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة للقضاء.
وأما فى عقود المعاملات:
فمعنى صحة العقد ترتب ثمرته المطلوبة منه عليه.
انظر المستصفى للغزالى ١/ ٩٤ ـ ٩٥، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/ ١٨٦ ـ ١٨٧، روضة الناظر وجنة المناظر ١/ ١٦٤ ـ ١٦٦

(٢) أبطل الفخر الرازى تفسير الإجزاء بمعنى (سقوط القضاء)، معللا ذلك بأن المكلف لو أتى بالفعل عند اختلال بعض شرائطه، ثم مات لم يكن الفعل مجزئاً مع سقوط القضاء، ولأن القضاء إنما يجب بأمر متجدد، ولأن العلة فى وجوب القضاء هو أن الفعل الأول لم يكن مجزئاً، والعلة لابد وأن تكون مغايرة للمعلول.
ثم قال: إن المختار فى تفسير معنى كون الفعل مجزئاً، هو سقوط التعبد، به، وإنما يكون كذلك لو أتى المكلف به مستجمعا لجميع الأمور المعتبرة فيه.
المحصول للفخر الرازى جـ١ ق ١ ص ١٤٤ ـ ١٤٥

(٣) هذه المسألة لها صورتان:
الصورة الأولى: إذا ورد الأمر بعبادة فى وقت مقدر، فلم تفعل فيه لعذر أو لغير عذر، أو فعلت فيه على نوع من الخلل، فهل يجب قضائها بعد ذلك بأمر جديد أو بالأمر الأول؟ =

فالمتكلمون، يعتقدون أنه بأمر جديد، فحدوا الإجزاء بما ذكروه.

والفقهاء: يزعمون أنه بالأمر الأول، فأضافوا إلى الإتيان بالمأمور به إسقاط القضاء. هكذا ذكر بعضهم هذا البناء، وفيه إشكال، لأن الفقهاء على أن القضاء إنما يجب بأمر جديد.

فإن قيل: يفسد هذا البناء قول القرافى وغيره: أن الخلاف فى الصحة لفظى(١)، إذ لا خلاف فى وجوب القضاء وعدم الآثم فيمن صلى على ظن أنه متطهر ثم بان محدثا.

قلنا: ليس كذلك، بل الخلاف فى القضاء ثابت.

--- فذهب كثير من الفقهاء والحنابلة: إلى أن القضاء إنما يجب بالأمر الأول. وذهب المحققون من الشافعية والمعتزلة: إلى أن القضاء إنما يجب بأمر جديد. وذهب أبو زيد الدبوسى فى تقويم أصول الفقه: إلى أنه يجب القضاء بقياس الشرع.

الصورة الثانية: الأمر المطلق وهو يقول أفعل ولا يقيده بزمان معين، فإذا لم يفعل المكلف ذلك فى أول أوقات الإمكان، فهل يجب فعله فيما بعد؟ أو يحتاج إلى دليل؟.

فمن لم يقل بالفور يقول: إن ذلك الأمر المطلق الفعل مطلقا، فلا يخرج المكلف عن العهده إلا بفعله.

ومن قال بالفور قال: إنه يقتضى الفعل بعد أول أوقات الإمكان.، وبه قال أبو بكر الرازى.

ومن القائلين بالفور من يقول: إنه لا يقتضيه، بل لابد فى ذلك من دليل زائد.

انظر تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع للقاضى أبو زيد الدبوسى باب الحكم الشرعى (مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم أصول فقه ٢٥٥)، الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/ ١٥٥ ـ ١٥٨، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/ ٢٦٢ ـ ٢٦٦، إرشاد الفحول للشوكانى ١/ ١٠٦ ـ ١٠٧

(١) وممن ذهب إلى أن الخلاف فى الصحة لفظى: الآمدى فى الإحكام ١/ ١٨٧، والغزالى فى المستصفى حيث قال ما نصه «وهذه الاصطلاحات وإن اختلف فلا مشاحة فيها إذ المعنى متفق عليه». انظر المستصفى للغزالى ١/ ٩٥

وممن حكاه ابن الحاجب فى مختصره فى مسئلة الإجزاء بالامتثال.(١)

١٥ ـ مسألة:

الأمر بواحد مبهم من أمور معينة(٢)، ككفارة اليمين. (٣)

---

(١) ذكر ابن الحاجب فى مختصره ما نصه: «مسئلة الإجزاء: الامتثال، فالإتيان بالأمور به على وجهه يحققه اتفاقاً.
وقيل: الإجزاء: إسقاط القضاء فيستلزمه.
وقال عبدالجبار: لا يستلزمه.
لنا: لو لم يستلزم لم يعلم امتثال، وأيضا فإن القضاء استدراك لما فات من الآداء فيكون تحصيلا للحاصل.
قالوا: لو كان، لكان المصلى بظن الطهارة آثما أو ساقطا عنه القضاء إذا تبين الحدث.
وأجيب بالسقوط للخلاف، وبأن الواجب مثله بأمر آخر عند التبين وإتمام الحج الفاسد واضح».
انظر مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/ ٩٠ ـ ٩١
أقول: ثمرة الخلاف فى هذه المسئلة تظهر فى إتمام الحج الفاسد، حيث قال المتكلمون: أليس من أفسد الحج وجب عليه المضى فى فاسده، ثم لا يقع الإجزاء بذلك، وكذا من لم يجد ماء ولا ترابا صلى على حسب حاله، ووجبت عليه الإعادة، فلو كان الإجزاء قد حصل لما وجبت عليه الإعادة.
وأجيب عن ذلك: بأن من أفسد الحج خوطب بأمرين:
وأولهما: مضية فى فاسدة.
ثانيهما: الحج فى عام قابل.
وكذا من لم يجد ماء ولا ترابا خوطب أمرين:
أولهما: فعل الصلاة فى الحال شغلا للوقت.
ثانيهما: الصلاة إذا قدر على الماء أو التراب، ولو ترك الصلاة فى الحال، وترك المضى فى فاسد الحج، ثم فعل أحد الأمرين لا يجزء من الأمر الآخر، وإنما يجزء عن نفسه، وليس كذلك فيما تنازعنا فيه». فإن المأمور به واحد، وقد أتى به، فلا معنى لتخلف الإجزاء.
انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/ ١٥٥، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١/ ١٨٩

(٢) أى عينها الشارع، وهذا يسمى بالواجب المخير، وإنما قال من أمور معينة، لعدم وقوع تعلق الوجوب بأمر مبهم من أمور مبهمة، لأنه من وقوع التكليف بالمحال وهو باطل اتفاقا.
انظر مناهج العقول للبدخشى ١/ ٧٣

(٣) المشار إليها فى قوله تعالى: «لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان، فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم، واحفظوا أيمانكم، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون» سورة المائدة الآية ٨٩

قال الفقهاء وأكثر المتكلمين: الواجب أحدها.(١)

وقالت المعتزلة: الجميع واجب على طريق البدل على معنى أنه لا يجب تحصيل الجميع، ولا يجوز الإخلال بالجميع.(٢)

والقائلون: بالأول اختلفوا:

فقيل: الواجب مبهم بالنسبة إلى الناس، وأما عند الله فهو معين.(٣)

---

(١) استدل الفقهاء على أن الواجب واحد لا بعينه بالعقل والشرع، أو بناء هذا الحائط في هذا اليوم أيهما فعلت اكتفيت به وأثبتك عليه، وإن تركت الجميع عاقبتك، ولست أوجب الجميع وإنما أوجب واحد لا بعينه أي واحد أردت.
فهذا كلام معقول ولا يمكن أن يقال: إنه لم يوجب عليه شيئاً، لأنه عرضه للعقاب بترك الجميع فلا ينفك عن الوجوب، ولا يمكن أن يقال: أوجب الجميع فإنه صرح بنقيضه، ولا يمكن أن يقال: أوجب واحد بعينه من الخياطة أو البناء فإنه صرح بالتخيير، فلا يبقى إلا أن يقال الواجب واحد لا بعينه.
أما الشرع: فخصال الكفارة، بل إيجاب اعتاق الرقبة فإنه بالإضافة إلى أعيان العبيد مخير، وكذلك تزويج البكر الطالبة للنكاح من أحد الكفوين الخاطبين واجب، ولا سبيل إلى إيجاب الجميع.
انظر المستصفى للغزالي ١/ ٦٧، شرح عضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب ١/ ٣٢٦.

(٢) قال أبو الحسين البصري في المعتمد ما نصه «وقد ذهب الفقهاء إلى أن الواجب منها واحد لا بعينه.
وقال بعضهم: إن الواجب منها واحدة، وإنها تتعين بالفعل.
وذهب شيخانا أبو علي وأبو هاشم: إلى أن الكل واجبة على التخيير.
ومعنى ذلك: أنه لا يجوز الإخلال بأجمعها، ولا يجب الجمع بين اثنين منها لتساويهما في وجه الوجوب ومعنى إيجاب الله وإياها: هو أنه أراد كل واحدة منها، وكره ترك أجمعها، ولم يكره ترك واحدة منها إلى الأخرى وعرفنا ذلك.
فإن كان الفقهاء هذا ما أرادوه، فالمسألة وفاق.
وإن قالوا: بل الواجب واحد معين عند الله، غير معين عندنا، إلا أن الله سبحانه قد علم أن المكلف لا يختار إلا ما هو الواجب عليه، فالخلاف بيننا وبينهم في المعنى».
انظر المعتمد لأبي الحسين البصري ١/ ٧٩، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/ ١٤٣ - ١٤٤، مناهج العقول للبخدشي ١/ ٧٤

(٣) هذا القول يسمى قول التراجم، لأن المعتزلة يروونه عن الأشاعرة، والأشاعرة يروه عن المعتزلة.
وقد أبطل البيضاوي هذا القول حيث قال ما نصه: «إن مقتضى التعيين أنه لا يجوز العدول عن ذلك الواحد المعين، ومقتضي التخيير جواز العدول عنه إلى غيره، والجمع بينهما متناقض، فإذا ثبت أحدهما بطل الآخر، والتخيير ثابت بالاتفاق منا ومنكم، فيبطل الأول الذي هو التعيين».
انظر شرح الأسنوي على البيضاوي ١/ ٧٧ - ٧٨، مناهج العقول للبخدشي ١/ ٧٤ حاشية البناني على جمع الجوامع ١/ ١٧٩

وقيل: إنما يصير واجبا عند اختيار العبد.(١)

قال السمرقندى(٢) من الحنفية فى كتاب الميزان: والخلاف فى هذه المسئلة يلتفت على أن التكليف ينبنى على ماذا؟

فعند المعتزلة: ينبنى على حقيقة العلم دون السبب الموصل إليه، وإيجاب واحد من الأشياء غير معين تكليف بمالا علم للمكلف به.

وعندنا: التكليف ينبنى على سبب العلم لا على حقيقة العلم، كما ينبنى على سبب القدرة لا على حقيقة القدرة.(٣)

١٦ ـ مسألة:

النهى عن أحد الأمرين(٤) أو الأمور، بأن قال لا تفعل هذا، أو هذا.

---

(١) قال البدخشى ما نصه: إن هذا القول يستلزم عدم تحقق الوجوب قبل اختيار الملكف، لأن ذلك عند التعيين وهو بعد اختيار المكلف، واللازم باطل، لأن الوجوب محقق قبل اختياره لوجوه:
الأول: الإجماع: فإن الوجوب ثابت قبل اختيار الملكف إجماعا.
الثانى: أنه لو لم يكن الوجوب ثابت قبل اختيار المكلف للزم أن لا يجب شىء قبل ما يختاره أصلا.
الثالث: أن الوجوب حكم شرعى، والحكم خطاب الله تعالى، والخطاب قديم، فيجب تحققه قبل اختياره، كما أن هذا القول يستلزم تفاوت المكلفين فى الواجب».
انظر مناهج العقول للبدخشى ١/ ٧٦

(٢) هو محمد بن أحمد بن أبى أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندى فقيه أصولى من الأحناف من تصانيفه الميزان، اللباب، تحفه الفقهاء، اختلف فى تاريخ وفاته، فكانت نحو ٥٥٣هـ.
انظر ترجمته فى الأعلام ٦/ ٢١٢ ـ ٢١٣، معجم المؤلفين ٨/ ٢٦٧، كشف الظنون ١/ ٣٧٦، ٢/ ١٥٤٢ و ١٩١٧، هدية العارفين ٢/ ٩

(٣) ذكر السمرقندى فى كتاب الميزان ما نصه «إن هذه المسئلة فرع لمسئلة أخرى وهو أن التكليف ينبنى على حقيقة العلم عندهم دون السبب الموصل إليه، وإيجاب واحد من الأشياء غير عين تكليف بما لا علم للمكلف به، لأن الواجب مجهول حالة التكليف فى حق المكلف، فيكون تكليف ما ليس فى الوسع.
وعندنا: التكليف ينبنى على سبب العلم لا على حقيقة العلم كما ينبنى على سبب القدرة لا على حقيقة القدرة.
وههنا طريق العلم قائم وهو الاختيار، فلا يكون تكليف العاجز».
انظر ميزان الأصول فى نتائج العقول فى أصول الفقه للسمرقندى ص ١٨٧

(٤) هذه المسئلة: بناها جمع من الأصوليين على مسألة للواجب المخير. والمخالف فيها مخالف فى هذه، ومعظمهم لا يعيد النقاش فيها، بل يحيله على تلك المسألة كابن الحاجب فى مختصره حيث قال: «يجوز أن يحرم واحد لا بعينه خلافا للمعتزلة وهى كالمخير».
انظر مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/ ٢

قيل: لم ترد به اللغة [١] كما حكاه المازرى[٢] فى شرح البرهان.[٣]

والصحيح: وقوعه، وعلى هذا فلا يجب عليه تركها جميعا عندنا[٤]، بل أحدهما.

وقالت المعتزلة: يجب عليه تركهما جميعا[٥]، كذا نقله ابن برهان فى الأوسط قال:

مأخذ الخلاف أن التحسين والقبيح عندنا بالشرع لا بصفات هى عليها.

---

(١) أى أن اللغة لم ترد بطريقة من النهى عن واحد مبهم من أشياء معينة، كما وردت بالأمر بواحد مبهم من أشياء معينة.
انظر حاشية المحلى على جمع الجوامع ١/ ١٨٢

(٢) هو محمد بن على بن عمر التميمى المازرى، أبو عبدالله محدث من فقهاء المالكية، نسبته إلى مازر بجزيرة صقلية، من تصانيفه: المعلم بفوائد مسلم، الكشف والإنباء فى الرد على الإحياء للغزالى، أيضاح المحصول فى الأصول توفى سنة ٥٣٦هـ بالمهدية.
انظر ترجمته فى وفيات الأعيان ١/ ٤٨٦

(٣) لم أعثر على هذا الكتاب.

(٤) خالف الشافعية فى ذلك القرافى حيث نقل البطى فى القواعد والفوائد الأصولية عنه أنه قال: «يصح التخيير فى المأمور به، ولا يصح فى المنهى عنه، لأن القاعدة تقتضى أن النهى متعلق بمشترك حرمت أفراده كلها».
وقد فرع البطى على هذه المسألة مسألة «إذا أسلم الكافر وتحته أكثر من أربع نسوة، فأسلمن معه، أو كن كتابيات، أمسك منهن أربعا وفارق سائرهن»
انظر تنقيح الفصول للقرافى ١٧٢، القواعد والفوائد الأصولية ٦٩ ـ ٧٠

(٥) عمدة المعتزلة فى ذلك: هو أن النهى يدل على قبح المنهى عنه، فإذا نهى عن أحدهما لا بعينه ثبت القبح لكل منهما فيمتنعان جميعا، ولو ورد ذلك بصيغة التخيير كما قال سبحانه وتعالى «ولا تطع منهم آثما أو كفورا» (سورة الإنسان من الآية ٢٤). فإن المراد به إنما هو النهى عن الطاعة لكل واحد منهما، لا النهى عن أحدهما. ولكن للجمهور قالوا: إن الجمع فى التحريم ههنا إنما كان مستفادا من دليل آخر. انظر تفصيل ذلك فى الوصول إلى الأصول ١/ ١٩٩ ـ ٢٠١، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/ ١٦١ ـ ١٦٢، شرح الكوكب المنير ١/ ٣٨٧ ـ ٣٨٨

وعندهم: إنما وجبت بتلك الصفات، وإيجاب الشرع وتحريمه إخبار عن تلك[1] الصفات.

قلت: ومذهب المعتزلة يوافق المرجح عن النحويين فى النهى الداخل على التخيير، فإن يمتنع فعل الجمع عندهم، لأن المعنى لا تفعل أحدهما، وهو قدر مشترك بين كل منهما.

كذا نقل السيرافى[2] فى شرح سيبويه[3]، ونقله أبو البقاء العكبرى[4] فى اللباب عن محققى النحويين فقال:

وإن اتصلت بالنهى وجب اجتناب الأمرين عند محققى النحويين كقوله: «ولا تطع منهم آثما أو كفورا» أى لا تطع أحدهما، فلو جمع

---

(١) فى الأصل: «بذلك» وهو تحريف.

(٢) هو أبو سعيد الحسن بن عبدالله السيرافى نحوى مرموق المكانة صاحب شرح سيبويه، وأخبار النحويين البصريين توفى سنة ٣٦٨هـ.

انظر ترجمته فى إنباه الرواه ١/ ٣١٤، تاريخ بغداد ٧/ ٣٤١

وقد ذكر أبو سعيد السيرافى فى شرح سيبويه ما نصه: «إنه إذا دخل نهى أو نفى على ما فيه أو، فإن النهى والنفى عن الجميع مما كان مباحا، أو تخييرا».

انظر شرح السيرافى جـ٣/ ورقة ٦٩ وكذا ورقة ٦٧ (مخطوط بدار الكتب برقم ١٣٧ نحو).

(٣) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ويلقب بسيبويه، وهو لقب فارسى معناه رائحة التفاح، نشأ بالبصرة وأخذ العلم عن شيوخها، وألف كتابه المشهور توفى سنة ١٨٠هـ.

انظر ترجمته فى وفيات الأعيان ٣/ ٤٦٣، شذرات الذهب ١/ ٢٥٢

(٤) هو عبدالله بن الحسين بن عبدالله العكبرى البغدادى، أبو البقاء محب الدين، عالم بالأدب واللغة والفرائض والحساب، من تصانيفه شرح ديوان المتنبى، اللباب فى علل البناء والأعراب، شرح اللمع لابن جنى، التلقين فى النحو، الاستيعاب فى علم الحساب توفى سنة ٦١٦هـ.

انظر ترجمته فى شذرات الذهب ٥/ ٦٧ ـ ٦٨

بينهما لفعل المنهى عنه مرتين، لأن كل واحد منهما أحدها».[1]

وقال النحويون: إذا دخل النهى والنفى على ما فيه أوكان النهى والنفى عن الجمع فيما كان مباحا، أو تخييرا كقوله «لا تطع منهم آثما أو كفورا» أى أحد هذين.

قالوا: وقد تقع الواو فى هذا الباب وأو بمعنى واحد، وإن افترقا فى الأصل.

قال الزجاج[2]: «أو فى الأمر أكد من الواو، لأن الواو إذا قال: لاتطع زيدا وعمرا فأطاع أحدهما لم يكن عاصيا، لأن أمره تناولهما.

وفى قوله: «لا تطع منهم آثما أو كفورا» ولو أطاع أحدهما كان عاصيا.

(فأو) دلت على أن كل واحد منهما أهل أن لا يطاع، وهما جميعا أهل أن لا يطاع، وهما جميعا أهل أن يعصيا».[3]

---

(١) ذكر أبو البقاء العكبرى فى معرض تفسيره لقوله تعالى: «أو كفورا» ما نصه: «إن أو هنا على بابها عند سيبويه، وتفيد فى النهى المنع من الجميع، لأنك إذا قلت: فى الإباحة جالس الحسن أو ابن سيرين كان التقدير جالس أحدهما، فإذا نهى قال: لا تكلم زيدا أو عمرا، فالتقدير لا تكلم أحدهما، فأيهما كلمه كان أحدهما، فيكون ممنوعا منه، فكذلك فى الآية ويؤول المنع إلى تقدير «فلا تطع منهما آثما ولا كفورا».
انظر وجوه الإعراب والقرءات فى جميع القرآن لأبى البقاء العبكرى ٢/ ١٨٢

(٢) هو إبراهيم بن السرى بن سهل إبو إسحاق الزجاج، عالم بالنحو واللغة، كان من أهل الفضل والدين، حسن الاعتقاد، له مؤلفات حسان فى الأدب وله كتاب فى التفسير يعرف بكتاب معانى القرآن، ومن تصانيفه أيضا: الأمالى فى الأدب واللغة، توفى سنة ٣١١هـ.
انظر ترجمته فى إنباه الرواه ١/ ١٥٩ ـ ١٦٦، تاريخ بغداد ٦/ ٨٩ ـ ٩٣ .

(٣) قال الزجاج ما نصه: «قوليه: «ولا تطع منهم آثما أو كفورا» أو ها هنا أوكد من (الواو)، لأن الواو إذا قلت: لا تطع زيدا أو عمر فأطاع أحدهما كان غير عاص، لأنه أمره أن لا يطيع الاثنين، فإذا قال: «ولا آثما أو كفورا» فأو قد دلت على أن كل واحد منهما أهل لأن يعصى، وكما أنك إذا قلت «لا تخالف الحسن وابن سيرين» أو «اتبع الحسن وابن سيرين» فقد قلت هذان أهل أن يتبعا، وكل واحد منهما اهل أن يتبع».
انظر معانى القرآن واعرابه للزجاج جـ ٤ ورقة ١٨٣

وإذا دخلت بين إيجابيين، فإنه يقتضي إيجاب أحدهما، كقوله تعالى: (فكفارته إطعام عشرة مساكين)(1) الآية، فالواجب أحدها لا كلها.

١٧ ـ مسألة:

الأمر بالشيء المعين نهي عن ضده الوجودي تصريحا عند بعضهم(2)، هو أحد قولي القاضي، وتضمينا(3) في آخر قوليه،

---

(1) قال الله تعالى: «لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان، فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة، فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام كفارة أيمانكم إذا حلفتم واحفظوا أيمانكم كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون» (سورة المائدة الآية ٨٩).

(2) نص إمام الحرمين في البرهان على إبطال هذا المذهب حيث قال ما نصه: «أما من قال: إن الامر هو النهي بعينه فقوله عري عن التحصيل، فإن القول القائم بالنفس الذي يعبر عنه بأفعل مغاير للقول الذي يعبر عنه بلا تفعل، ومن جحد هذا سقطت مكالمته وعد مباهتا، وهذا القدر كاف في إسقاط هذا المذهب».
انظر البرهان لإمام الحرمين ١/ ٢٥١

(3) وممن وافق القاضي أبو بكر الباقلاني في ذلك الآمدي أيضا حيث قال ما نصه: «والمختار أن الأمر بالشيء يكون مستلزما للنهي عن أضداده، لا أن يكون عين الأمر هو عين النهي عن الضد، وسواء كان الأمر أمر إيجاب أو ندب.
/ثم قال: أما أنه مستلزم بنهي عن الأضداد، فلأن فعل المأمور به لا يتصور إلا بترك أضداده، وما لا يتم فعل المأمور به دون تركه فهو واجب الترك إن كان الأمر للإيجاب ومندوب إلى تركه إن كان الأمر للندب».
انظر الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢/ ٢٥٢

وهو رأى الجمهور[1] إذا كان ذا ضد واحد كالإيمان ونحوه.

فإن كان ذا أضداد فاختلفوا فيه:

والمنقول عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى وغيره: أنه نهى عن جميع أضداده[2]، لانتفاء حصول المقصود إلا بانتفاء كل ضد.

وأما النهى عن الفعل فهو أمر بضده بلا خلاف إن كان ذا ضد واحد، واختلفوا فيما إذا كان له أضداد.

---

(١) خالف فى ذلك إمام الحرمين وابن الحاجب والغزالى فى المستصفى حيث قال ما نصه: «لا نسلم أن ضرورة كل آمر بالشىء أن يكون ناهيا عن ضده، بل يجوز أن يكون آمرا بضده فضلا عن أن يكون لا آمرا ولا ناهيا.

وعلى الجملة فالذى صح عندنا بالبحث النظرى الكلامى تفريعا على إثبات كلام النفس: أن الأمر بالشىء ليس نهيا عن ضده، لا بمعنى أنه عينه، ولا بمعنى أنه يتضمنه، ولا بمعنى أنه يلازمه، بل يتصور أن يأمر بالشىء من هو ذاهل عن أضداده، فكيف يقوم بذاته قول متعلق بما هو ذاهل عنه.

وكذلك ينهى عن الشىء ولا يخطر بباله أضداده حتى يكون آمرا بأحد أضداده لا بعينه فإن أمر ولم يكن ذاهلا عن أضداده المأمور به، فلا يقوم بذاته زجر عن أضداده مقصود إلا من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به إلا بترك أضداده، فيكون ترك أضداده، المأمور ذريعة بحكم ضرورة الوجود لا بحكم ارتباط الطلب به، حتى لو تصور على الاستحالة الجمع بين القيام والقعود إذا قيل له قم فجمع كان ممتثلا، لأنه لم يؤمر إلا بإيجاد القيام وقد أوجده.

ومن ذهب إلى هذا المذهب لزمه فضائح الكعبى من المعتزلة حيث أنكر المباح وقال: ما من مباح إلا وهو ترك لحرام فهو واجب».

انظر تفصيل ذلك فى المستصفى للغزالى ١/ ٨١ ـ ٨٢، والبرهان لإمام الحرمين ١/ ٢٥٠ ـ ٢٥٥، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/ ٢٥١ ـ ٢٥٦، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢/ ٨٥، حاشية المحلى على جمع الجوامع ١/ ٣٨٥، إرشاد الفحول للشوكانى ١٠١ ـ ١٠٥

(٢) انظر حاشية المحلى على جمع الجوامع ١/ ٣٨٥ ـ ٣٨٦

والصحيح أنه أمر بواحد منها لحصول المقصود بفعل ضد واحد[1]

وقال أكثر المعتزلة: ليس الأمر نهيا عن ضده ولا العكس[2]

وأصل الخلاف على أمرين:

أحدهما: أن الأمر بالشيء هل هو أمر بما لا يتم إلا به أم لا؟

والثانى: يرجع إلى إثبات الكلام النفسى.

ومذهبنا: إثباته وأنه كلام واحد من الصفات الأزلية.

---

(١) استدل الذين قالوا: إن النهى عن الشىء أمر بأحد أضداده، بأن النهى طلب ترك فعل، وتركه بفعل أحد أضداده، فوجب أحد أضداده، وهو الأمر، لأن ما لا يحصل الواجب إلا به واجب.
وقد أجيب عن هذا الدليل بجوابين:
أولهما: أن هذا الدليل يستلزم أن لا يوجد مباح، لأن كل مباح ترك المحرم وضد له.
ثانيهما: إن هذا الدليل يستلزم كون كل من المعاصى المضادة واجبة كالزنا، فإنه من حيث كونه تركا للواط لكونه ضدا له يكون واجبا، ويكون اللواط من حيث كونه تركا للزنا واجبا.
وقد ذكر إمام الحرمين فى البرهان ما نصه «فأما من قال: «النهى عن الشىء أمر أحد أضداد المنهى عنه فقد اقتحم أمراً عظيما، وباح بالتزام مذهب الكعبى فى نفى الإباحة».
انظر البرهان لإمام الحرمين ١/ ٢٥٤، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/ ٨٩، إرشاد الفحول ص ١٠٤

(٢) وإن اتفق أكثر المعتزلة على ذلك، إلا أنهم اختلفوا فى أنه هل يوجب كل من الصيغتين حكما فى الضد أم لا.
فأبو هاشم وأتباعه قالوا: لا يوجب شىء منهما حكما فى الضد، بل الضد مسكوت عنه. وأبو الحسين وعبدالجبار قالا: الأمر يوجب حرمة الضد، وفى عبارة أخرى عنهم يدل عليها، وفى عبارة ثالثة عنهم يقتضيها.
انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ١/ ٩٧ - ٩٨، إرشاد الفحول للشوكانى ١٠٢ وفائدة الخلاف فى هذه المسألة: هى استحقاق العقاب بترك المأمور به فقط إذا قيل بأنه ليس نهيا عن ضده.
واستحقاق العقاب بترك المأمور به وبفعل الضد إذا قيل بأنه نهى عن فعل الضد، لأنه خالف أمرا ونهيا وعصى بهما، وهكذا فى النهى.
انظر إرشاد الفحول للشوكانى ١٠٢

وتقسيمه إلى أمر ونهى وخبر واستخبار إنما هو على حسب المتعلقات.

فإذا كان كلام الله تعالى واحد فليس بين الأمر والنهى تضاد، فيصير بين الأمر نفس النهى من هذه الجهة.

والمثبتون للنفسى اتفقوا على تعدد المتعلقات.

فالأكثر على توحيده: وهم القائلون: بأن الأمر بالشيء نفس النهى عن ضده.

ومنهم من نفاه وجعل لكل متعلق من هذين متعلقا يتعلق به.

وأما إمام الحرمين: فإنه نفى التعدد فى المتعلق والمتعلق به.

فصارت المذاهب ثلاثة.

ومنهم: من جعل الخلاف راجع إلى أن أرادة الناهى معتبرة أم لا؟

ولما اعتبرها المعتزلة أنكروا كون الأمر بالشيء نهى عن ضده، لأنها معتبرة وليست معلومة.

وجعل ابن برهان الخلاف فى هذه المسئلة يلتفت على أن ما لا يتم المأمور إلا به هل هو مأمور به أم لا؟

واعلم أن فى تحقيق الخلاف فى هذه المسئلة بالنسبة إلى الكلام الثانى والنفسانى كلام نفيس ذكرته فى: «منتهى الجمع»[1] يتعين الإحاطة به، وهو الكتاب الجليل الذى لا يستغنى عنه.

(١) لم أعثر على هذا الكتاب.

ومما ينبغى أن يكون أصلا لهذه المسئلة، الخلاف فى أن الإرادة للشىء كراهية لضده أم لا.

فذهب الشيخ أبو الحسن وكثير من أصحابه: أن عين إرادة الشىء كراهية لأضداد ذلك الشىء.

قال الآمدى: أى حالة علم المريد بالأضداد.

وقال الأستاذ: الإرادة لا تقضى كراهة الضد، وإلا لكانت من صفات نفسها وصفات النفس لا تزول.

وممن حكى هذا الخلاف الآمدى فى الأبكار (١).

(١) ذكر الآمدى فى كتابه أبكار الأفكار ما نصه: «مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى وكثير من أصحابه: أن عين إرادة الشىء كراهة لأضداد ذلك الشىء.
ولكن مقتضى أصل الشيخ وإن لم يكن مصرحا به من جهته: أن يكون المريد للشىء عالما بأن الشىء له أضداد، وأن من لا يعلم وجود الشىء فلا يتصور أن يكون كارها له، فإذن الإرادة للشىء كراهية لأضداده حالة علم المريد بالأضداد لا حالة جهله بها.
وقال الأستاذ أبو إسحاق: إرادة الشىء لا تكون بعينها كراهية لأضداد ذلك الشىء مطلقا، لأنها لو كانت الإرادة للشىء كراهية للضد لكان ذلك لها من صفات نفسها، وصفات النفس لا تزول، ولو كان كذلك لكانت الإرادة للشىء كراهية لضده حالة الجهل به وهو محال.
وقال إمام الحرمين: هذا هو أيضا مقتضى أصل القاضى.
والحجة لمذهب الشيخ أبى الحسن أن المريد للشىء يلازمه الكراهية لأضداده لامحالة على ما يجده كل عاقل من نفسه».
انظر أبكار الأفكار للآمدى ورقة ٢٨٤ (مخطوط بمعهد المخطوطات برقم(١) توحيد).

١٨ ـ مسألة:

إذا قلنا: بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، فهل يشترط أن يكون ذلك واجبا(١)

حتى لا يجرى مثل ذلك فى الندب؟ أو لا فرق بينهما(٢)؟

فيه خلاف حكاه القاضى عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى، وأشار إلى بنائه على أن المندوب مأمور به؟ أو لا؟

فإن قلنا: ليس بمأمور به، لم يحتج إلى اشتراط الوجوب فى ذلك لأنه لا يكون إلا واجبا.

١٩ ـ مسألة:

إذا نسخ الوجوب بقى الجواز(٣)

وقيل: بل يرجع إلى ما كان قبل الوجوب من التحريم أو الإباحة.

---

(١) اختلف العلماء فى ذلك:

فمنهم: من عمم فقال: إنه نهى عن الضد فى الأمر الإيجابى والأمر الندبى، ففى الأول نهى تحريم، وفى الثانى نهى كراهة.

ومنهم: من خصص ذلك بالأمر الإيجابى دون الندبى.

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/ ٢٥٢، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/ ٨٥ ـ ٩٠، وإرشاد الفحول للشوكانى ١/ ١٠٢

(٢) ممن ذهب إلى ذلك ابن اللحام فى القواعد والفوائد الأصولية ص ١٨٤

(٣) اختار ذلك البيضاوى محتجا: «بأن الجواز جزء من ماهية الوجوب، إذ الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك، فاللفظ الذى دل على الوجوب يدل بالتضمن على الجواز، والناسخ إنما ورد على الوجوب وهو لا ينافى الجواز لارتفاع الوجوب بارتفاع المنع من الترك ضرورة أن المركب يرتفع بارتفاع أحد جزئيه، وإذا تقرر أنه لا ينافيه فتبقى دلالته عليه».

انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١/ ١٢٦، شرح الأسنوى على المنهاج ١/ ١١٠ مناهج العقول للبدخشى ١/ ١٠٩

واختاره الغزالى(١)، وحكى الخلاف فيه فى الوسيط(٢) فى باب الحوالة(٣)

وقيل: لا يجوز فعله، واختاره ابن برهان(٤) فى الأوسط فى باب الأوامر، وهو غريب.

والخلاف يلتفت على أمرين:

أحدهما: أن الجنس(٥) هل يتقوم(٦) بالفصل(٧). وفيه خلاف للحكماء.

---

(١) قال الغزالى فى المستصفى: «يقضى بخطأ من ظن أن الوجوب إذا نسخ بقى الجواز، بل الحق إنه إذا نسخ رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحريم أو إباحة، وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن».
انظر المستصفى للغزالى ١/ ٧٣

(٢) فى نسخة ب: «الوسط»

(٣) انظر الوسيط للغزالى باب الحوالة ٦/ ١٥٢

(٤) انظر القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ١/ ٢٧٣

(٥) الجنس: هو كل مقول على كثيرين مختلفين فى الحقيقة فى جواب ما هو.
انظر المعجم الفلسفى ص ٥٧.

(٦) قوام الأمر: نظامه وعماده، يقال: فلان قوام أهل بيته: أى الذى يقيم شأنهم ومنه قوله تعالى «ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما» سورة النساء من الآية ٥، وقوام الأمر: ملاكه الذى يقوم به.
انظر مختار الصحاح (قوم) ٥٥٨.

(٧) الفصل: هو جملة الموضوعات التى تربط بينها صفات مشتركة، ويقال على النوع والجنس على حد سواء.
انظر المعجم الفلسفى ص ١٢٢.
وقد احتج من قال: بأن الجواز لا يبقى فيما إذا قال نسخت الوجوب أو حرمة الترك، بأن كل فصل علة لوجود الجنس لاستحالة وجود جنس مجرد عن الفصول كالحيوانية المطلقة، إذا علم هذا فالجواز جنس للواجب والمكروه والمندوب والمباح وعلة وجوده فى كل منهما فصله، فالعلة فى وجوده فى الواجب فصل الحرج على الترك، فإذا زال ذلك الفصل زال للجواز ضرورة زوال المعلول بزوال علته.
وقد أجاب البيضاوى عن ذلك بقوله:
أولاً: لا نسلم أن الجنس يتقوم بالفصل، وتقرير ذلك محال على الكتب الحكمية. ولئن سلمنا: أنه علة له فلا نسلم أنه يلزم من إرتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس لجواز بقائه بفصل آخر يخلف ذلك الفصل وهو عدم الحرج على الترك، فإنه إذا ارتفع قيد الوجوب بقى جنس الجواز، ولا دليل على الحرج فيتقوم بفصل عدم الحرج ولا يكون جنسا مجردا.
انظر الإبهاج فى شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١/ ١٢٨. شرح الإسنوى على البيضاوى ١/ ١١٠ - ١١١، مناهج العقول للبدخشى ١/ ١٠٩ - ١١٠، حاشية المحلى على جمع الجوامع ١/ ١٧٤ - ١٧٥

ومنه أصّل الأصوليين هذه المسئلة.

ومنهم أخذ الفقهاء قولهم: إذا بطل الخصوص هل يبقى العموم[1]

والثـانى: أن المبـاح هل هو جنس للواجب أم لا؟ بل همـا نوعـان داخلان تحت الجنس كالإنسان والفرس تحت الحيوان، وفيه خلاف:

فإن قلنا: إنه جنس له يتضمنه فإذا نسخ الوجوب فى الجواز إذ لا يلزم من ارتفاع النوع ارتفاع جنسه.

وإن قلنا: إنه ليس بجنس له فلا يلزم من نسخ الوجوب بقاء الجواز إذ لا ارتباط بينهما. هذا إذا فسرنا الجواز برفع الحرج عن الفعل وعن

(١) ذكر الزركشى هذه القاعدة فى كتابه المنثور فى القواعد قال ما نصه: «هى على أربعة أقسام: ما يبقى قطعا، وما لا يبقى قطعا، وما فيه خلاف والأصح بقاؤه، وعكسه».
ثم ذكر بعد ذلك الضابط فى ذلك فقال: «إن اللفظ المضاف للحكم إن كان يتقوم به، فإذا بطل بطل، إذا صح بقى، وإن كان لا يتقوم به، فإذا بطل المضاف المذكور بقى الحكم على صحته.
فمثال: ما يبقى فيه العموم قطعا: كما لو أشار إلى حيوان معيب عيبا مانعا من الأضحية فقال: جعلت هذه أضحية أو نذر للتضحية به إبتداء، فإن ذلك لا يكون أضحية، ويكون شاة لحم شاة منذوره، إلغاء لخصوص الأضحية وفاء لعموم النذر.
أما مثال: ما لا يبقى فيه العموم قطعا كما إذا وكله ببيع فاسد، فليس له البيع مطلقا لا صحيحا، لأنه لم يأذن فيه، ولا فاسدا، لأن الشرع لم يأذن، وكذا البيع الفاسد لا يستفيد المشترى فى التصرف به قطعا ولا اعتبار بالإذن الضمنى فيه، لأن الإذن فى ضمنه ناقل للملك ولا ينتقل.
ومثال: ما فيه خلاف والأصح أن العموم فيه يبقى: كما لو تحرم بالصلاة المفروضة قبل وقتها ظانا دخوله، بطل خصوص كونها ظهرا ويبقى عموم كونها نفلا فى الأصح، فإن كان عالما أن الوقت لم يدخل بطل لتلاعبه.
ومثال ما فيه خلاف والأصح أن العموم فيه لا يبقى: كما لو تيمم لفرض قبل وقته فالأظهر أنه لا يستبيح به النفل».
انظر المنثور فى القواعد للزركشى ١/ ١١١ـ١١٨ وكذا القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ٢٧٢ـ٢٨٠

الترك كما هو ظاهر كلام الغزالى(١) وغيره(٢).

وقال الصفى(٣) الهندى: «لا يتصور فى هذه المسئلة خلاف بعد تحقيق معنى الجواز، فإنه أن عنى به رفع الحرج عن الفعل فهو جزؤه قطعا، وإن عنى به دفع الحرج عنه، أو الترك فهو غير داخل فيه، بل هو منافٍ له قطعا، وحينئذ فيبعد بناه على الخلاف المذكور».

إلا أن ابن الحاجب اقتصر على ذكر مسئلة كونه جنسا للواجب أم لا.(٤)

(١) قال الغزالى فى المستصفى: «إن الواجب لا يتضمن معنى الجواز». إن حقيقة الجواز التخيير بين الفعل والترك، والتساوى بينهما بتسوية الشرع وذلك منفى عن الواجب».
انظر المستصفى للغزالى ١/ ٧٤

(٢) قال ابن برهان: «ليس فى الواجب معنى الجائز».
واستدل على ذلك بقوله: «إن الواجب: و الانحتام واللزوم والثبوت، والواجب هو الذى يتعرض المرء للعقاب بتركه.
أما الجائز: فهو الذى يتخير المرء بين فعله وتركه ولا يتعرض للعقاب بتركه، وليس فى الواجب من معنى الجائز شيء لا حقيقة ولا لغة».
انظر الوصول إلى الأصول ١/ ١٧٩
وقد صرح ابن عبد الشكور والآمدى بأن الخلاف فى هذه المسئلة لفظى.
فقال ابن عبد الشكور مما نصه: «لعل النزاع لفظى فمن جعله جنس الواجب أخذه بمعنى جائز الفعل، ومن جعله مباينا له أخذه بمعنى الفعل والترك».
انظر فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ١/ ١١٣
أما الآمدى فقال «وعلى كل تقدير فالمسألة لفظية وهى محل اجتهاد».
انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/ ١٨٠

(٣) هو محمد بن عبدالرحيم بن محمد الأرموى، أبو عبدالله صفى الدين الهندى الفقيه الشافعى الأصولى المتكلم على مذهب الأشعرى، كان من أعلم الناس بمذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى وأدراهم بأسراره، من تصانيفه نهاية الوصول إلى علم الأصول، الفائق فى أصول الدين، الرسالة التسعينية فى الأصول الدينية توفى سنة ٧١٥هـ
انظر ترجمته فى طبقات الشافعية للسبكى ٥/ ٢٤٠، مفتاح السعادة ٢/ ٢١٨، الدر الكامنة ٤/ ١٤، معجم المؤلفين ١٠/ ١٦٠ ـ ١٦١

(٤) قال ابن ا لحاجب فى مختصره ما نصه «المباح ليس بجنس للواجب، بل هما نوعان للحكم لنا: لو كان جنسه لاستلزم النوع التخيير.
قالوا: مأذون فيهما. واختص الواجب.
قلنا: تركتم فصل المباح».
انظر مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/ ٦ ـ ٧

ولم يتعرض لنسخ الوجوب، فكأنه تعرض للأصل.

وصاحب المنهاج(١) عكس. (٢)

على أن فى تحـقـيق هذا الخـلاف إشكال أوضـحـتـه فى «مطلع النيرين». (٣)

واعلم ان هذه المسئلة، كمسئلة الخلاف فى أن الأمر هل يتناول المكروه. (٤)

(١) هو عبدالله بن عمر بن محمد بن على أبو الخير، قاضى القضاء، ناصر الدين البيضاوى، وكان إماما علامة عارفا بالفقه والأصول والتفسير والعربية والمنطق نظارا متعبدا شافعيا، من تصانيفه أنوار التنزيل وأسرار التأويل ويعرف بتفسير البيضاوى، منهاج الوصول إلى علم الأصول، طوالع الأنوار ولب الألباب فى علم الإعراب، الغاية القصوى فى دراية الفتوى فى فقه الشافعية توفى سنة ٦٨٥هـ.

انظر ترجمته فى طبقات الشافعية ٥/ ٥٩. مفتاح السعادة ١/ ٤٣٦ ـ ٤٣٧.

(٢) قال البيضاوى فى المنهاج ما نصه «الوجوب إذا نسخ بقى الجواز، خلافا للغزالى، لأن الدال على الوجوب يتضمن الجواز، والناسخ لا ينافيه فإنه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك».

انظر منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١/ ١٢٦.

(٣) لم أعثر على هذا الكتاب.

(٤) اختلف العلماء فى أن الأمر هل يتناول المكروه أم لا؟

فذهبت الشافعية، وأكثر الحنابلة، والجرجانى من الحنفية إلى أنه لا يتناوله مستدلين على ذلك: بأن المكروه مطلوب الترك. والمأمور مطلوب الفعل فيتنافيان فالأمر المطلق بالصلاة لا يتناول الصلاة المشتملة على السدل (وهو أن يلتحف الرجل بثوبه، ويدخل يديه من داخل فيركع ويسجد وهو كذلك).

اللسان (سدل) ١١/ ٣٣٣

وقيل: إن الأمر يتناول المكروه.

نقل هذا القول ابن السمعانى عن الحنفية فى شرح الكوكب المنير لابن النجار ١/ ٤١٥ ـ ٤١٦، وكذا نقله ابن السبكى فى جمع الجوامع عنهم ١/ ١٩٧ ـ ١٩٩ وقال أبو محمد التميمى من الحنابلة: هو قول بعض أصحابنا.

وتظهر فائدة الخلاف فى هذه المسئلة كما قال ابن السمعانى فى شرح الكوكب المنير لابن النجار فى قوله تعالى: (وليطوفوا بالبيت العتيق) سورة الحج من الآية ٢٩، حيث قال ما نصه: «فعندنا: لا يتناول الطواف بغير الطهارة ولا منكوسا.

وعندهم: يتناوله، فإنهم وإن اعتقدوا كراهته قالوا يجزء، لدخوله تحت الأمر.

وعندنا: لا يدخل لأنه لا يجوز أصلا فلا طواف بدون شرطه وهو الطهارة ووقوعه على الهيئة المخصوصة.

انظر المدخل فى مذهب الإمام أحمد ١٥٥، القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ١٠٧، والمستصفى للغزالى ١/ ٧٩، وروضة الناظر وجنة المناظر مع شرحها نزهة الخاطر العاطر ١/ ١٢٥

والأصح: عندنا: أنه لا يتناوله على خلاف المرجح هنا.

٢٠ ـ مسألة:

يجوز الحكم على المعدوم ويتعلق به الأمر تعلقا عقليا:[١]

عند أصحابنا، خلافا لطوائف منهم المعتزلة.

وأصلها: إثبات الكلام النفسى، وأنه هل يسمى فى الأزل أمرا ونهيا قبل وجود المخلوقين واستجماع شرائطهم للأوامر والنواهى أم لا؟

فذهب عبدالله بن سعيد بن كلاب[٢]، وأبو الحسن القلانسى[٣]

---

(١) أى أن الشخص إذا وجد مستجمعا لشرائط التكليف، فإنه يكون مأموراً بذلك الأمر النفسى.
وقد ذكر الآمدى: أن التكليف بهذا التفسير فى الأزل هل يسمى خطابا للمعدوم وأمرا له عرفا؟ ثم قال: والحق أنه يسمى أمراً ولا يسمى خطابا، ولهذا فإنه يحسن أن يقال للوالد وإذا أوصى بأمر لمن سيوجد من أولاده بفعل من الأفعال أنه أمر أولاده، ولا يحسن أن يقال خاطبهم.
انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/ ٢٢٠، شرح عضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب ٢/ ١٥، حاشية البنانى على جمع الجوامع ١/ ٧٧.

(٢) هو عبدالله بن سعيد بن كلاب، أبو محمد القطان البصرى، أحد أئمة المتكلمين يقال له: ابن كلاب. من تصانيفه الصفات وخلق الأفعال، الرد على المعتزلة، توفى سنة ٢٥٠هـ.
انظر ترجمته فى طبقات الشافعية ٢/ ٥١.

(٣) ذكرت المصادر التى بين أيدينا أنه أبو العباس القلانسى، وليس أبو الحسن كما فى الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/ ١٧٦، البرهان لإمام الحرمين ١/ ٢٧٠، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى على منهاج الوصول إلى علم الأصول ١/ ١٥١ وأبو العباس القلانسى: هو أحمد ابن عبدالرحمن بن خالد القلانسى الرازى أبو العباس، معاصر للأشعرى ومتقدم عليه فى الوفاة، وفى الذّب عن السنة، كان لسان أهل السنة قبل رجوع الأشعرى عن اعتزاله.
انظر ترجمته فى تبيين كذب المفترى لابن عساكر ٣٩٨

من أئمة السنة: إلى أنه لا يتصف بذلك حتى يوجد المأمور.[1]

وذهب الشيخ أبو الحسن: إلى أنه [2] لم يتصف بكونه أمر ونهيا وخبرا، والمعدوم على أصله مأمور بالأمر على تقدير الوجود.

وذكر الغزالى فى الاقتصاد: أن الخلاف فى هذه المسئلة لفظى، ويرجع إلى اللغة من حيث جواز الإطلاق.[3]

(١) نسب الزركشى هذا القول إلى عبدالله بن سعيد بن كلاب، وأبو العباس القلانسى، معا، ولكن بالرجوع إلى كتب الأصول وجدنا أن بعضهم قد أفرد عبدالله بن سعيد بن كلاب بهذا القول كالأسنوى وابن الحاجب والشهرستانى فى كتابه «نهاية الإقدام» والبعض الآخر قد أفرد أبو العباس القلانسى بهذا القول كإمام الحرمين وابن برهان والسبكى، فكأن الزركشى أراد أن يجمع بين هذه الأقوال فنسب هذا القول لكل منهما.
انظر البرهان لإمام الحرمين ١/ ٢٧٠، الوصول إلى الوصول لا بن برهان ١/ ١٧٦ مختصر ابن الحاجب وشرح للعضد عليه ٢/ ١٥، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١/ ١٥١، شرح الأسنوى على البيضاوى ١/ ١٣٤، نهاية الإقدام للشهرستانى ٣٠٣

(٢) فى ب: «لن»، والجملة هنا غير منضبطة وفيها سقط وصوابها (لم يزل) وقد ورد هذا النص فى نهاية الإقدام للشهرستانى حيث قال ما نصه: «وعند أبى الحسن الأشعرى كلام للبارى تعالى لم يزل متصفا بكونه أمراً ونهيا وخبرا، والمعدوم على أصله مأمور بالأمر الأزلى على تقدير الوجود».
انظر نهاية الإقدام للشهرستانى ٣٠٤

(٣) ذكر الغزالى ما نصه: «والمختار أن نقول هذا نظر يتعلق أحد طرفيه بالمعنى والآخر بإطلاق الاسم من حديث اللغة، فأما حظ المعنى: فقد انكشف وهو أن الاقتضاء القديم معقول وإن كان سابقا على وجود المأمور كما فى حق الولد ينبغى أن يقال: اسم الأمر ينطلق عليه بعد فهم المأمور ووجوده، أم ينطلق عليه قبله؟ وهذا أمر لفظى لا ينبغى للناظر أن يشتغل بأمثاله، ولكن الحق أنه يجوز إطلاقه عليه، كما جوزوا تسمية الله تعالى قادرا قبل وجود المقدور، ولم يستبعدوا قادرا ليس له مقدور موجود.
بل قالوا القادر يستدعى مقدورا معلوما لا موجودا، فكذلك الآمر يستدعى مأمورا معلوما لا موجودا، والمعدوم معلوم الوجود قبل الوجود، بل يستدعى الأمر مأمورا به، كما يستدعى مأموراً، ويستدعى أمرا أيضا، والمأمور به يكون معدوما.
ولا يقال: إنه كيف يكون أمرا من غير مأمور به، بل يقال له مأمور به هو معلوم وليس يشترط كونه موجودا، بل يشترط كونه معلومًا، بل من أمراً ولده على سبيل الوصية للأمر، ثم توفى فأتى الولد بما أوصى به يقال: امتثل أمر والده، والأمر معدوم، والآمر فى نفسه معدوم، ونحن مع هذا نطلق اسم امتثال الأمر، فاذا لم يستبعد كون المأمور ممتثلا للأمر، ولا وجود للآمر ولا الأمر، ولم يستبعد كون الأمر أمرا قبل وجود المأمور به، فمن أين يستدعى وجود المأمور، فقد انكشف من هذا حظ اللفظ والمعنى جميعا ولا نظر إلا فيهما».
انظر الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ٧١ ـ ٧٢

وليس كما قال، بل هى متفرعة على هذا الأصل العظيم.

ومن هذه المسئلة قالت المعتزلة: بخلق القرآن(١) كما قاله الماذرى،

(١) لعل هذه المشكلة من أهم المشاكل التى تعرضت لمفكرى الإسلام، إذ من المشهور عند أهل العلم ما أصاب الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله فى أيام المعتصم من الحبس والضرب، ومما أصاب أحمد بن نصر الخزاعى فى أيام الواثق من القتل والصلب، ومما أصاب غيرهما من المحنة أجاب بعضهم إلى ما دعى إليه خوفا على نفسه، بل أجابوا كلهم ولم يصر أحد طول المحنة غير أربعة نفر وهم: أحمد بن نصر الخزاعى، ومحمد بن نوح، وأحمد بن حنبل، ونعيم بن حماد، وكلهم من المراوزة ما ت محمد بن نوح فى طريقه إلى طرسوس، أثناء وفاة المأمون، ومات نعيم بن حماد فى سجن الواثق، وقتل الخزاعى فى عهد الواثق أيضا، وضرب أحمد فى عهد المعتصم، ولم يسلم من الأربعة غير أحمد رضى الله عنه.

وقد قيل لأحمد أول ما امتحن: ما تقول فى القرآن؟

قال: كلام الله.

قيل: أمخلوق هو؟

قال: كلام الله ما أزيد عليها.

ثم أمتحن بما فى رقعة الامتحان وهو «أشهد أن لا إله إلا الله أحدا فردا لم يكن قبله شيء، ولا يشبهه شيء من خلقه فى معنى من المعانى ولا وجه من الوجوه».

فقال أحمد: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» (سورة الشورى من الآية (١)، وأمسك عن «ولا يشبهه شيء من خلقه فى معنى من المعانى ولا وجه من الوجوه «وجرى ما هو معروف.

وكان أحمد بعد رفع المحنة فى عهد المتوكل يتشدد فيمن أجابوا، وينهى عن الرواية عنهم، غير سبعة منهم، وهم يحيى بن معين، وأبو خيثمة، وأحمد الدورقى، وسعدوية، والقواريرى، وسجادة وخلف المخرمى. قال ابن الجوزية فى مناقب أحمد: «كان رضى الله عنه يرى الذين أجابوا لم يكرهوا إكراها يبيح لهم الإجابة، ومن ثم كان يتشدد معهم».

وإذ كنت قد أعطيت نبذة عن هذه المشكلة فأعود إلى ذكر المذاهب فيها فأقول: ذهبت الحشوية من الحنابلة: إلى أن هذا القرآن المتلو فى المحاريب والمكتوب فى المصاحف غير مخلوق ولا محدث، بل قديم مع الله تعالى.

وذهبت الكلابية: إلى أن كلام الله تعالى: هو معنى أزلى قائم بذاته تعالى مع أنه شيء واحد توراة، وإنجيل وزبور، وفرقان، وإن هذا الذى نسمعه ونتلوه حكاية كلام الله تعالى.

وذهبت المعتزلة: إلى كلام الله تعالى ووحيه مخلوق محدث، فقد قال القاضى عبدالجبار ما نصه: «وأما مذهبنا فى ذلك فهو أن القرآن كلام الله تعالى، ووحيه، وهو مخلوق محدث أنزله الله على نبيه ليكون علما ودالا على نبوته، وجعله دلالة لنا على الأحكام، لنرجع إليه فى الحلال والحرام، واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد، والتقديس، ولذن هو الذى نسمعه اليوم ونتلوه، وإن لم يكن محدثا من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرئ القيس على الحقيقة وإن لم يكن محدثا لها من جهته الآن».

انظر شرح الأصول الخمسة لقاضى القضاة عبدالجبار بن أحمد ٥٢٧ ـ ٥٢٨، تبيين كذب المفترى لابن عساكر ٣٤٩

لأنهم لما أحالوا وجود أمر ولا مأمور ولم يكن مع الله سبحانه فى الأزل أحد، فيأمره وينهاه، فيستحيل حصول الأمر لانتفاء المأمور فيستحيل حصول الكلام.

وهذه عمدة عظيمة عندهم اقتضت القول بخلق القرآن، ودهش لها بعض أئمتنا المتقدمين كالقلانسى وغيره، حتى ركب مركبا صعبا، فأنكر كون كلام الله فى الأزل أمرا أو نهيا أو وعدا أو وعيدا.

فتخلص بهذا من إلزام المعتزلة، لأنه إذا نفى[١] الأمر فى الأزل لم تجد المعتزلة سبيلا من الطعن على مذهبه فى قدم القرآن بهذا الشبهة. إذ لا تردد فى أن الحوادث مستأنفة الوجود. ولكنه وقع فيما هو أبعد منه، لأنه أثبت كلاماً قديما فى الأزل ليس بأمر ولا نهى ولا خبر ولا يوصف بشىء من متعلقات الكلام.

وهذا بعيد من العقول فكأنه لم يثبت. ولكنه أثبت صفة أخرى سماها كلاما عاريا من حقائقها النفسية ولوازمها[٢] العقلية.

ولما ذكر الشيخ أبو الحسن أن مذهب المعتزلة ينفى قدم الكلام، ومذهب القلانسى يؤدى إلى إثبات كلام قديم عار عن حقائق الكلام لم يستبعد إثبات أمر فى الأزل، ولا مأمور، وقدر ذلك تقدير أمر بالغائب عيا[٣]، فإنا نجد من أنفسنا أمرا أو إيماء يتوجه عند حضوره[٤]، وهذا أولى من ارتكاب واحد من ذينك المذهبين.

---

(١) فى ب «بقى».

(٢) فى الأصل: «لزاومها» وهو تحريف، والتصويب من ب.

(٣) العى: خلاف البيان، وعى بأمره وعى، إذا لم يهتد لوجهه.
انظر الصحاح للجوهرى (عيى) ٦/ ٢٤٤٢

(٤) نقل إمام الحرمين عن الشيخ أبو الحسن الأشعرى أنه قال ما نصه: «لا يمتنع قيام الأمر منا بالنفس منا بالنفس مع غيبة المأمور، فإن المزمع على أمر غائب يجد فى نفسه الرد على حقيقته وجدان العلم والإرادة، وسائر معانى النفس، ثم إذا شهد المأمور ارتبط به الأمر عند بلوغه إياه، وإذا لم يمتنع ذلك ذلك كلامنا فهو المعنى بثبوت الأمر أزلا».
انظر البرهان لإمام الحرمين ١/ ٢٧٣ ـ ٢٧٤

٢١ ـ مسألة:

التكليف بالمحال[١] جائز عند الأشعرى، وأكثر الأصحاب، وهو واقع أيضا. ونقل عن الشيخ أنه لم يقع، وغلط إمام الحرمين ناقله.[٢]

وقالت المعتزلة: التكليف بالمحال محال.

---

(١) المستحيل على أقسام:
إما أن يكون محالا لذاته: أى ممتنعا عادة وعقلا كالجمع بين السواد والبياض. وإما أن يكون محالا لغيره: أى ممتنعا عادة لا عقلا كالمشى من الزمن والطيران فى الهواء بلا آله، أو عقلا لا عادة كالإيمان ممن علم الله أنه لا يؤمن.
إذا تقرر هذا فمحل النزاع فى التكليف بالمستحيل: إنما هو الممتنع عادة سواء أكان معه الممتنع عقلا أم لا.
وحاصل ما فيها من الخلاف ثلاثة مذاهب:
الأول: القول: بالجواز مطلقا وهو مختار الرازى وأتباعه.
الثانى: المنع مطلقا وذهبت إليه المعتزلة ووافقهم على هذا بعض الفقهاء.
الثالث: إن كان ممتنعا لذاته فلا يجوز، وإلا فيجوز واختاره الآمدى.
أما الممتنع عقلا فقط لتعلق علم الله به: فالتكليف به جائز وواقع اتفاقا.
وقد كلف الله الثقلين أجمعين بالإيمان مع قوله تعالى: «وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين» سورة يوسف الآية ١٠٣
وقد نقل الآمدى عن بعض الثنوية أنه منع جوازه.
انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/ ١٩٢، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١/ ١٧١، تنقيح الفصول للقرافى ١٤٣

(٢) اضطربت النقول فى حقيقة مذهب الأشعرى، وقد وضح ذلك إمام الحرمين فى البرهان حيث قال ما نصه: «نقل الرواة عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى رضى الله عنه أنه كان يجوز تكليف ما لا يطاق، ثم نقلوا اختلافا عنه فى وقوع ما جوزه فى ذلك، وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل، فإن مقتضى مذهبه أن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة، وهذا يتقرر من وجهين:
أحدهما: إن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل، والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه، وهو إذ ذاك غير مستطيع، فيكون هذا من التكليف بما لا يطاق.
الثانى: إن فعل العبد عنده واقع بقدرة الله تعالى، والعبد مطالب بما هو من فعل ربه، وهذا يلزم عليه التكليف بما لا يطاق».
انظر البرهان لإمام الحرمين ١/ ١٠٢ ـ ١٠٣

واختاره جماعة من محققى أصحابنا.(١)

قلت: وهو ظاهر نص الشافعى فى الأم، فإنه قال ما نصه: «يحتمل قول النبى صلى الله عليه وسلم. «فأتوا منه ما استطعتم»(٢) أن عليكم إتيان الأمر بما استطعتم، لأن الناس إنما كلفوا بما استطاعوا من الفعل استطاعة شيء، لأنه متكلف، وأما النهى فالتارك لكل ما أراد تركه يستطيع، لأنه ليس بتكليف شيء يحدث، إنما هو شيء متكلف

(١) ذهب إلى هذا القول ابن الحاجب فى مختصره، والغزالى فى المستصفى، ونسب هذا القول أيضا ابن السبكى فى جمع الجوامع، وابن النجار فى شرح الكوكب المنير إلى الشيخ أبو حامد الإسفراييني، وابن دقيق العيد، والأصفهانى، وأبى المعالى، وابن حمدان.

كما ذهب الآمدى: إلى أنه إن كان ممتنعا لذاته لم يجز وإلا جاز.

وذهب أيضا الأستاذ أبو إسحاق: إلى أنه لا يجوز إن يرد التكليف بالمحال، فإن ورد لا نسميه تكليفا، بل يكون علامة نصبها الله على عذاب من كلف بذلك.

واحتج الذين قالوا باستحالة التكليف بالمحال هم والمعتزلة، بأن المحال لا يتصور لأن كل ما يتصور بالعقل فهو معلوم إذ التصور من جملة أقسام العلم، وكل معلوم متميز، وكل متميز ثابت، لأن التميز صفة وجودية ولابد لها من موصوف موجود ضرورة عدم قيام الموجود بالمعدوم، فلو كان متصورا لكان ثابتا ولكنه غير ثابت فلا يكون متصورا، وإذا كان غير متصور فلا يكلف به، لأنه والحالة هذه مجهول.

انظر المستصفى للغزالى ١/ ٨٦ ـ ٨٨، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/ ٩، الإبهاج فى شرح المنهاج ١/ ١٧٦، المحلى على جمع الجوامع ١/ ٢٠٧ الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/ ١٩٢، شرح الكوكب المنير لابن النجار ١/ ٤٨٥ ـ ٤٨٦

(٢) هذا جزء من حديث صحيح رواه البخارى ومسلم والترمذى وابن ماجه عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: «دعونى ما تركتكم إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على انبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وإذا أمرتكم بأمر، فأتوا منه ما استطعتم» انظر صحيح البخارى (باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقول الله تعالى) ٨/ ١٤٢، صحيح مسلم (باب فرض الحج مرة فى العمر) ٢/ ٩٧٥، سنن الترمذى (باب الانتهاء عما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم) ٤/ ١٥٢، سنن ابن ماجة (باب اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم) ١/ ٣

عنه.»[1] انتهى هذا النص بحروفه.

وأصل الخلاف يلتفت على أمرين:

أحدهما: أن الأمر هل يشترط فيه الإرادة أم لا؟

فالمعتزلة: يشرطونها[2]، ونحن لا نشترطها، فلما اشترطوا كون الأمر مريدا لوقوع ما أمر به، استحال عندهم تكليف المستحيل، لأن الله تعالى إذا أمر بإيقاع أمر مستحيل، فلا شك أنه سبحانه عالم بأنه لا يقع.

ومن أصلهم: أن الآمر يريد وقوع ما أمر به، والجمع بين العلم بعدم وقوعه وإرادته بأن يقع متناف.

(١) ورد هذا النص مع اختلاف يسير في عبارته للشافعي وهذا نصه: «قول النبي صلى الله عليه وسلم، فأتوا منه ما استطعتم، أن يقول عليهم إتيان الأمر فيما استطعتم، لأن الناس إنما كلفوا ما استطاعوا في الفعل استطاعة شيء، لأنه شيء متكلف، وأما النهي، فالترك لكل ما أراد تركه يستطيع، لأنه ليس بتكليف شيء يحدث إنما هو شيء يكف عنه».
انظر كتاب الأم للشافعي ٥/ ١٢٧

(٢) قالت المعتزلة: كل آمر بالشيء فهو مريد له، والرب تعالى أمر عباده بالطاعة، فهو مريد لها إذ من المستحيل أن يأمر عبده بالطاعة ثم لا يريدها والجمع بين اقتضاء الطاعة وطلبها بالأمر بها، وبين كراهية وقوعها جمع بين نقيضين، وذلك بمثابة الأمر بالشيء والنهي عنه في حالة واحدة إذ لا فرق بين قول القائل: آمرك بكذا، وكره منك فعله، وبين قوله آمرك بكذا وأنهاك عنه.
وإذا وقع الاتفاق بأن الله تعالى أمر عباده بالطاعة وجب أن يكون مريدا لها كارها لضدها من المعصية، وإذا كان الآمر بالشيء مريدا له كان الناهي عنه كارها له.
وقالت الأشعرية: لسنا نسلم أن كل آمر بالشيء مريدا حصوله، بل كل آمر بالشيء عالم بحصوله مريداً له حصولا، وكل آمر يعلم حصول ضده لا يكون مريدا لحصوله.
فإن الإرادة على خلاف العلم تعطيل لحكم الإرادة وتغيير لأخص وصفها ومن أخص وصفها التخصيص، وحكمها إنما يتعلق بالمتجدد من المقدورات والمتخصص من المقدورات، فإذا علم الآمر أن المأمور به لا يحصل قط ولا يتجدد ولا يتخصص قط، فيستحيل أن يريده، فإنها توجد ولا متعلق لها يتعلق، ولا أثر لتعلقها وذلك محال.
انظر نهاية الإقدام للشهرستاني ٢٥٤ ـ ٢٥٥

ونحن لم نشترط ذلك فجوزنا.[1]

فإن قيل: فإن إمام الحرمين قد وافق المعتزلة على وقوعه مع أنه يقول بالأصل المذكور.

قلنا: بنوا مذهبهم على هذا الأصل.

وأما الإمام: فمدركه غير ذلك، وهو أن الطلب فى نفسه لا يتحقق مع علم الطالب أن المطلوب بأمره مستحيل.[2]

فحاصل المسئلة: أن طلب المستحيل من عالم باستحالته هل يتحقق أم لا؟[3]

(١) ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية: أن أئمة الفقهاء وأهل الحديث وكثير من أهل النظر وغيرهم يقولون: إن الإرادة فى كتاب الله نوعان: إرادة تتعلق بالأمر، وإرادة تتعلق بالخلق:
فالإرادة المتعلقة بالأمر: أن يريد من العبد فعل ما أمره.
وأما إرادة الخلق: فإن يريد ما يفعله هو.
فإرادة الأمر: هى المتضمنة للمحبة والرضا وهى الإرادة الدينية.
والإرادة المتعلقة بالخلق: هى المشيئة وهى الإرادة الكونية القدرية.
فالأولى: كقوله تعالى: «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر» (البقرة من الآية ١٨٥).
والثانية: «فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا» سورة الأنعام من الآية ١٢٥.
ومن هذا النوع قول المسلمين ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.
ثم ذكر ابن تيمية بعد ذلك: أن الأمر مستلزم للإرادة الأولى دون الثانية.
انظر منهاج السنة لابن تيمية ٢/ ٢٩ وما بعدها.

(٢) ذكر إمام الحرمين فى البرهان ما نصه: «إن أريد بالتكليف طلب الفعل، فهو فيما لا يطاق محال من العالم باستحالة وقوع المطلوب.
وإن أريد به ورود الصيغة، وليس المراد به طلبا كقوله سبحانه وتعالى «كونوا قردة خاسئين» سورة البقرة من الآية ٦٥، فهذا غير ممتنع فإن المراد بذلك كوّناهم قردة خاسئين». فكانوا كما أردناهم».
انظر البرهان لإمام الحرمين ١/ ١٠٤

(٣) ذكر البنانى: أن الطلب مع العلم بالاستحالة لا يتصور كونه طلبا حقيقة، إذا طلب الشيء حقيقة فرع عن إمكان حصوله وإلا لكان عبثا.
انظر حاشية البنانى على المحلى على جمع الجوامع ١/ ٢٠٨

الثانى: أن القدرة مع الفعل، وعندهم قبله.

واعلم: أن الشيخ لم يصرح بالجواز فى هذه المسئلة إلا أن له أصلين يقتضيان تجويزه:

أحدهما: أن القدرة مع الفعل لا قبله، والتكليف يتوجه قطعا والتكليف بغير المقدور تكليف بما لا يطاق.

والثانى: أن أفعال العباد بقدرة الله تعالى، فالعبد مطلوب بإيقاع فعل غيره، وفعل الغير لا تطيق اختراعه.(١)

واعلم أن هذه المسئلة تكلم عليها أهل الغلمين: علم الكلام، وعلم أصول الفقه. أما المتكلمون: فلتعلقها بأحكام القدر، وخلق الأفعال.

وأما الأصوليون: فلتعلقها بأحكام التكليف وما يصح الأمر إلا به، وما لا يصح.

٢٢ ـ مسألة:

لا يجوز تكليف الغافل كالنائم والناسى.(٢)

---

(١) انظر البرهان لإمام الحرمين ١/ ١٠٢ ـ ١٠٣، المستصفى للغزالى ١/ ٨٦، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/ ١٩١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/ ١١، الإبهاج فى شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول ١/ ١٧٣

(٢) لأن مقتضى التكليف بالشىء الإتيان به امتثال للأمر وذلك لا يتصور، إلا إذا علم المكلف أن المكلف أمره به، والغافل لا يعلم ذلك فلا يمكن الإتيان بالمأمور به على جهة الامتثال، ويجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال، وقضاء ما فاته من الصلاة فى زمان غفلته لوجود سببها.
انظر المستصفى للغزالى ١/ ٨٤، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١/ ١٥٦ ـ ١٥٧، المحلى على جمع الجوامع ١/ ٦٩ ـ ٧٠ التلويح على التوضيح لمتن التنقيح ٢/ ٣٣٥ ـ ٣٣٧، شرح الكوكب المنير لابن النجار ١/ ٥١١

ومنهم من جوزه.

والخلاف ينبنى على التكليف بالمحال:

فمن أحاله: منع تكليف الغافل.

ومن جوزه: اختلف قوله فيه:

فمنهم: من جوزه طرحا لحقيقة البناء.

ومنهم: من منعه وهو المختار، إذ لا فائدة فيه خلاف التكليف بالمحال.(١)

٢٣ ـ مسألة:

ذكر الإمام الرازى(٢) وأتباعه: أن التكليف يتوجه حالة مباشرة

---

(١) ذكر البدخشى ما نصه: «وأما القائلون: بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا فيه. فالجمهور: ذهبوا إلى جوازه، ومنعه بعضهم وفرقوا بين هذا والتكليف بالمحال بحصول فائدة التكليف وهو الابتلاء بالعزم والعسر والكراهة فى الثانى دون الأول».

انظر مناهج العقول للبدخشى ١/ ١٣٦

(٢) هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمى البكرى، أبو عبدالله، فخر الدين الرازى، الإمام المفسر أوحد زمانه فى المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، وهو قرشى النسب إمام المتكلمين. من تصانيفه المحصول فى علم الأصول، مفاتيح الغيب، المسائل الخمسون فى علم الكلام، ومعالم أصول الدين، أسرار التنزيل فى التوحيد، المطالب العالية فى علم الكلام، مناقب الشافعى توفى سنة ٦٠٦ هـ.

انظر ترجمته فى طبقات الشافعية ٥/ ٣٣ ـ ٤٠، مفتاح السعادة ١/ ٤٤٥ ـ ٤٥١ الأعلام ٦/ ٣١٣

الفعل لا قبله، وأن الأمر قبله إعلام بالإيقاع فى ثانى الحال لا إلزام.(١)

وقالت المعتزلة: إنما يكلف قبلة لاحالة مباشرته(٢)، واختاره إمام الحرمين(٣) والغزالى(٤).

(١) ذكر الرازى فى المحصول ما نصه: «ذهب أصحابنا إلى أن المأمور إنما يصير مأمورا حال زمان الفعل، وقبل ذلك فلا أمر، بل هو إعلام له بأنه فى الزمان الثانى سيصير مأمورا به.
وقالت المعتزلة: إنه إنما يكون مأمورا بالفعل قبل وقوع الفعل.
انظر المحصول للفخر الرازى جـ أ ق ٢ ص ٤٥٦.
وقد ذكر الإسنوى: «أن ما ذهب إليه الفخر الرازى وتبعه فيه البيضاوى مشكل من عدة وجوه:
الأول: أنه يؤدى إلى سلب التكليف، فإنه يقول لا أفعل حتى أكلف ولا أكلف حتى أفعل.
الثانى: أن جعلهم السابق إعلاما، يلزم منه دخول الخلف فى خبر الله تعالى على تقدير أن الشخص لا يفعل، لأنه إذا لم يفعل يكون مأمورا لكونه يصير مأمورا عند مباشرة الفعل، وقد فرضنا أن لافعل فلا أمر، وحينئذ فيكون الإخبار بحصول الأمر غير مطابق.
الثالث: أن أصحابنا: نصوا على أن المأمور يجب أن يعلم كونه مأمورا قبل المباشرة، فهذا العلم إن كان مطابقا فهو مأمورا قبلها، وإن لم يكون مطابقا فيلزم أن يكون عالما بذلك.
الرابع: أن إمام الحرمين وغيره: صرحوا أن الأشعرى لم ينص على جواز تكليف ما لا يطاق، وإنما أخذ من قاعدتين:
أحداهما: أن القدرة مع الفعل.
ثانيهما: أن التكليف قبل الفعل». فعلمنا أن المنكور هنا عكس مذهب الأشعرى.
الخامس: أن الإمام فى المحصول لما قرر جواز التكليف بما لا يطاق استدل عليه بوجوه منها:
إن التكليف قبل الفعل بدليل تكليف الكافر بالإيمان، والقدرة غير موجودة قبل الفعل، وذلك تكليف بما لا يطاق.
وهو مناقض لما ذكره هنا».
وقد أيد ابن السبكى فى جمع الجوامع الفخر الرازى فيما ذهب إليه، ولكن البنانى ضعفه أيضا.
انظر المحصول للفخر الرازى جـ١ ق٢ ص ٤٥٦، وشرح الإسنوى ١/ ١٤١ ـ ١٤٢، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١/ ١٦٥، المحلى على جمع الجوامع وحاشية البنانى عليه ١/ ٢١٧

(٢) حجة المعتزلة فى ذلك: هى أن الفعل حال المباشرة واجب الصدور عن المكلف، لامتناع الترك منه حينئذ، وكل ما كان واجب الوقوع فليس بمقدور، وما ليس بمقدور لايتوجه التكليف نحوه، فلا يتوجه التكليف نحو الفعل حال المباشرة. انظر البرهان لإمام الحرمين ١/ ٢٧٦ ـ ٢٧٧، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١/ ١٦٩، مناهج العقول للبخشى ١/ ١٤١

(٣) ذكر إما م الحرمين فى البرهان ما نصه: «نعم قد يقال فى الحادث هذا هو الذى أمر المخاطب به، فأما أن يجزم القول فى تعلق الأمر به طلبا واقتضاء مع حصوله، فلا يرتضى هذا المذهب لنفسه عاقل».
انظر البرهان لإمام الحرمين ١/ ٢٧٩

(٤) اما الغزالى فقد قال ما نصه: «لا أمر إلا بمعدوم يمكن حدوثه، وهل يكون الحادث فى أول حال حدوثه مأموراً به كما كان قبل الحدوث، أو يخرج كونه مأموراً، كما فى الحالة الثانية من الوجود؟
اختلفوا فيه، وفيه بحث كلامى لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره».
انظر المستصفى للغزالى ١/ ٨٦

والمحرررورن(١) للنقل فى هذه المسئلة قالوا: الفعل له ثلاثة أحوال: ماضى، واستقبال، وحال.

فأما بعد وجوده: فلا خلاف أنه غير مأمور به، إلا على المجاز باعتبار ما كان.

وأما حال وقوعه: ففيه الخلاف بيننا وبين المعتزلة:

فنحن نثبته، وهم يمنعونه.

وأما قبل وجوده: ففيه خلاف عندنا:

فقيل: هو كحال وقوعه لا فرق بينهما.

وقيل: أما حال وقوعه فتعلق إلزام، وقبل الوقوع تعلق إعلام(٢).

وهذا مذهب الرازى وأتباعه.

قال المازرى: وحذاقنا(٣) على الأول.

قلت: وهو الذى نقله أبو بكر عن المحققين من أصحابنا.

---

(١) من هؤلاء المحررين للنقل الآمدى، فقد أبتدأ هذه المسئلة بقوله اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا، وعلى امتناعه بعد حدوث الفعل.
واختلفوا فى جواز تعلقه به فى أول زمان حدوثه، فأثبته أصحابنا، ونفاه المعتزلة،

(٢) الفرق بين تعلق الإعلام والإلزام: أن الأول: هو اعتقاد وجوب الإتيان بالفعل بعد الوقت لا نفس إيجاده.
وتعلق الإلزام: هو وجوب الإتيان به وإيجاده.
انظر حاشية البنانى ١/ ٢١٧.

(٣) حذق: بمعنى اتبع، وحذاقنا أى أتباعنا، هو أيضا بمعنى القطع.
انظر الصحاح للجوهرى (حذق) ٤/ ١٤٥٦.

ونقل مذهب الرازى عن بعض من ينتمى إلى الحق وأفسده.(١)

وعلى ذلك جرى إمام الحرمين فى مختصر كتاب القاضى الذى سماه التلخيص، وأملاه بمكة شرفها الله تعالى، وهو أجل كتاب فى أصول الفقه نقلا وحجاجاً.(٢)

---

(١) نقل السبكى فى الإبهاج عن القاضى أبو بكر ما نصه: «قال القاضى فى مختصر التقريب باختصار إمام الحرمين: الفعل مأمور به فى حال حدوثه، ثم قال المحققون من أصحابنا: الأمر قبل حدوث الفعل المأمور به أمر إيجاب وإلزام، ولكنه يتضمن الاقتضاء والترغيب والدلالة على إمتثال المأمور به، وإذا تحقق الامتثال فالأمر يتعلق به، ولكن لا يقتضى ترغيبا مع تحقق المقصود، ولا يقتضى دلالة به يقتضى كونه طاعة بالأمر المتعلق.

وذهب بعض من ينتمى إلى أهل الحق: إلى أن الأمر إنما يقتضى الإيجاب على التحقيق إذا قارن حدوث الفعل، وإذا تقدم عليه فهو أمر إنذار وإعلام بحقيقة الوجوب عند الوقوع.

وهذا باطل، والذى نختاره تحقق الوجوب قبل الحدوث وفى حال الحدوث، وإنما يفترق الحالتان فيما قدمناه من الترغيب والاقتضاء والدلالة، فإن ذلك يتحقق قبل الفعل ولا يتحقق معه.

وزعمت القدرية بأسرها: أن الفعل فى حال حدوثه يستحيل أن يكون مأمورا به، ولا يتعلق به الأمر إلا قبل وجوده، ثم طردوا مذهبهم فى جملة الأحكام الشرعية، فلم يصفوا كائنا بحظر ولا وجوب ولا ندب، وإنما أثبتوا هذه الأحكام قبل تحقق الحدوث. ثم افترقوا مما بين أظهرهم.

فقال بعضهم: لا يصح تقدم الأمر على المأمور به أكثر من وقت واحد.

وصار الأكثرون منهم: إلى جواز تقدمه عليه بأوقات.

ثم الذين صاروا إلى هذا المذهب اختلفوا فى أنه هل يشترط بقاء المكلف فى الأوقات المتقدمة على حدوث المأمور به على أوصاف التكليف؟

فمنهم من شرط كونه مستجمعا لشرائط التكليف فى كل الأوقات المتقدمة.

وزعم بعضهم: أنا لا نشترط ذلك، وإنما نشترط اجتماع الأوصاف عند حدوث الفعل ويشترط فى الأوقات المتقدمة عليه كون المخاطب ممن يفهم الخطاب.

ثم افترقوا بعد ذلك فى أصل آخر، وذلك أنهم قالوا: هل يجوز أن يتقدم الأمر على المأمور به بأوقات من غير أن يكون فيه لطف ومصلحة زائدة على التبليغ من المبلغ والقبول من المخاطب؟

فمنهم: من شرط أن يكون فى ذلك لطف يعمله الله.

ومنهم: من لم يشترط ذلك».

ثم قال السبكى بعد ذلك، إن هذا أثبت منقول فى المسألة».

انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١/ ١٦٥ـ١٦٦

(٣) فى ب: «حجاج».

وإذا علمت ذلك، فاعلم أن الخلاف فى هذه المسئلة ما يلتفت إلى الاستطاعة مع الفعل أو قله.

ومذهب الشيخ وأصحابه: أنها مع الفعل، لأنها لو كانت قبله لكان الفعل موجودا بقدرة معدومة.

وعند المعتزلة: إنها سابقة عليه.

فإن قلنا: إنها سابقة فالتكليف قبل الفعل.

وإن قلنا: معه، توجه التكليف حينئذ، هذا قضية البناء[1].

وقال صاحب الفائق[2]: قول المعتزلة والإمام هو قياس أصل الشيخ فى أن الاستطاعة مع الفعل، لكن أصله الآخر وهو تجويز تكليف ما لا يطاق ينفيه، فلعله لم يفرع عليه أو لم يقل بوقوعه.

واعلم أن إمام الحرمين كما وافق المعتزلة فى نفى التكليف حالة الإيقاع وافقهم على أصلها فى تقدم القدرة على الفعل.[3]

---

(١) انظر تفصيل ذلك فى البرهان لإمام الحرمين ١/ ٢٧٦ ـ ٢٧٩

(٢) يقصد بصاحب الفائق: الزمخشرى وهو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمى الزمخشرى، إمام فى اللغة والنحو والأدب، تصانيفه مشهورة، سمع الحديث، وقرأ كتاب سيبويه كان متظاهر بالاعتزال من تصانيفه كتاب الكشاف، المستقصى فى الأمثال، كتاب السامى فى الأسامى، الفائق فى شرح غريب الحديث، ربيع الأبرار، والأحاجى، كتاب أساس البلاغة توفى سنة ٥٣٨هـ.

انظر ترجمته فى إنباه الرواة ٣/ ٢٦٥ ـ ٢٧٥، بغية الوعاة ٢/ ٢٧٩ ـ ٢٨٠ البلغة فى أئمة اللغة ص ٢٥٦، إشارة التعيين ٣٤٥

(٣) ذكر إمام الحرمين فى البرهان ما نصه: «ومن أنصف من نفسه علم أن معنى القدرة التمكن من الفعل وهذا إنما يعقل قبل الفعل».

انظر البرهان لإمام الحرمين ١/ ٢٧٩

وأما الغزالى: فإنه وافقهم فى الفرع، وخالفهم فى الأصل تعويلا على أن حقيقة الأمر الطلب والحاصل لا يطلب.

ونظير هذا قول المتكلمين: أن النظر يضاد العلم بالمنظور فيه، لأن النظر طلب العلم والحاصل لا يطلب.

واعلم: أن هذه المسئلة وهى القدرة مع الفعل أو قبله مبنية على أصلين فى علم الكلام.

أحدهما: أن العرض[1] لا يبقى زمانين، ومن ثم منع أصحابنا تقدم القدرة على الفعل، فإنها عرض، والعرض لا يبقى زمانين، لأنا لو فرضناها متقدمة وانعدمت فى الثانى من حال وجودها قبل إيقاع المقدور بها فلا تأثير لها.

وإن فرضناها باقية إلى وقت إيقاع الفعل، أبطلنا الأصل فى أن الأغراض لا تبقى[2]

الثانى: أن القدرة المحدثة هل هى قدرة على الشىء وضده ؟

فنحن نمنع ذلك، وهم يثبتونه.

فالمأمور بالقيام وهو جالس إلى الصلاة قيامه حال قعوده غير مقدور عندنا، لكون القيام غير موجود، ونحن نقول: قدرتنا لا يتقدم مقدورنا فقد صار القيام إلى الصلاة أمر القاعدة وهو لا يقدر عليه ولا يطيقه فى حال ورود الأمر.

---

(١) العرض: هو ما قام بغيره ويقابله الجوهر والذات.

انظر المعجم الفلسفى ص ١٠٩

(٢) انظر البرهان لإمام الحريمن ١/ ٢٧٧، مناهج العقول للبدخشى ١/ ١٤٠

وعند المعتزلة: أنه قادر عليه، بناء على تقدم القدرة على المقدور وكونها قدرة على الضدين.(١)

واعلم: أن ابن برهان ذكر في الأوسط بناء هذه المسئلة على أن الاستطاعة مع الفعل أو قبله.

ثم قال: إلا أن علماءنا قالوا: بناء هذه المسئلة على هذا الأصل فاسد، فإنه يقضى إلى أمر شنيع لا يرتضيه محصل لنفسه، وهو أنه يؤدى إلى أن لا يكون مأمورين بالصوم والصلاة والحج قبل فعلها ومن قال ذلك فقد انسل عن الدين.

فالأولى أن نبنى هذه المسئلة علي أصل آخر، وهو أن الفعل حالة الحدوث طاعة لإجماع الأمة على أن من شرع في الصوم والصلاة يسمى طائعا ويسمى فعله طاعة، وحينئذ فيجب أن يكون مأمور به في هذه الحالة، لأن الطاعة موافقة الأمر، كما أن المعصية موافقة النهي.(٢)

---

(١) ذكر قاضي القضاة عبدالجبار ما نصه: «إن من مذهبنا أن القدرة متقدمة لمقدورها، ثم استدل على أنها ليست مقارنة للمقدور وإنما هي متقدمة عليه، وأنها قدرة على الضدين بما يأتي: «لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا لما لا يطاق إذ لو أطاقه لوقع منه، فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه، وتكليف ما لا يطاق قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح».

ثم قال: «وإن شئت بنيت هذه الدلالة على أصل آخر فنقول: إن القدرة صالحة للضدين، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضدين، فيجب في الكافر، وقد كلف الإيمان أن يكون كافرا مؤمنا دفعة واحدة وذلك محال».

لنظر الأصول الخمسة ٣٩٦

(٢) بدأ ابن برهان هذه المسئلة وهي القدرة مع الفعل أو قبله بقوله: «الفعل الحادث في حال حدوثة مأمور به خلافا للمعتزلة».

وعمدتنا: أن الحادث في حال حدوثه مقدور فكان مأمورا، لأن كل ما تعلقت القدرة به تعلق الأمر به.

قالوا: فهذا يبطل بما قبل الحدوث فإنه غير مقدور، والأمر يتعلق به.

قلنا: من أصحابنا من منع ذلك، وقال الفعل قبل حدوثه غير مأمور به، غير أن هذا يكاد يخالف الإجماع، فإن الأة اجتمعت على أن الواحد منا مأمور بالصلاة قبل فعلها، وبالصيام قبل إيجاده.

ثم قال: والجواب الحق أن نقول: الفعل قبل حدوثه مقدور عليه في لسان الشرع واطراد العادة في حق الصحيح بإيجاد القيام عند محاولته، فكان قادرا من هذه الجهة.

ومن أصحابنا: من أعتمد على طريقة أخرى فقال: الحادث في حال حدوثه طاعة، فإذا كان طاعة كان مأمورا به، لأن الطاعة موافقة الأمر.

انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/ ١٧٤ ـ ١٧٥

٢٤ ـ مسألة :

المكره(١) مكلف بالفعل الذى أكره عليه، خلافا للمعتزلة.

(١) الإكراه: قد ينتهى إلى حد الإلجاء وهو الذى لا يبقى لشخص معه قدرة ولا اختيار.
وقد لا ينتهى: كما إذا كان الإكراه بضرب أو تهديد.
فالأول: يمنع التكليف أى بفعل المكره عليه وبنقيضه، وعلل الفخر الرازى ذلك بقوله: بأن المكره عليه واجب الوقوع، وضده ممتنع الوقوع، والتكليف بالواجب والممتنع غير جائز.
المحصول جـ١ ق ١ ص ٤٤٩
وهذا القسم لا خلاف فيه كما قال ابن التلمسانى، والقول فى جوازه مبنى على التكليف بما لا يطاق، وممن ذهب إلى جواز ذلك النوع عبدالعلى محمد بن نظام الدين الأنصارى فى كتابه فواتح الرحموت ١/ ١٦٦ ـ ١٦٧
أما القسم الثانى: وهو غير الملجئ فقد وقع الاختلاف فيه.
فذهبت الأشاعرة: إلى أنه لا يمنع التكليف، لأن الفعل ممكن والفاعل متمكن. وذهبت المعتزلة والطوفى من الحنابلة: إلى امتناعه، لأنه لا يصح منه إلا فعل ما أكره عليه فلا يبقى له خيره.
انظر شرح الكوكب المنير لابن النجار ١/ ٥٠٨ ـ ٥٠٩
وقد حكى الإسنوى فى شرح المنهاج عن ابن التلمسانى تحرير قول المعتزلة بما نصه: «ذهبت المعتزلة، إلى أنه يمنع التكليف فى عين المكروه عليه دون نقيضه. فأنهم يشترطون فى المأمور به أن يكون بحال يثاب على فعله، وإذا أكره على عين المأمور به أن يكون بحال ثياب على فعله، وإذا أكره على عين المأمور به فالإتيان به لداعى الإكراه، لا لداعى الشرع فلا يثاب عليه، فلا يصح التكليف به، بخلاف ما إذا أتى بنقيض المكره عليه فإنه أبلغ فى إجابه داعى الشرع.
انظر شرح الإسنوى ١/ ١٣٨ ـ ١٣٩
وقد ذكر إمام الحرمين فى البرهان عن القاضى أبو بكر أنه ألزم المعتزلة
إثم المكره على القتل. فإنه منهى عنه آثم به لوأقدم عليه،.
ثم ذكر بعد ذلك: أن هذه هفوة عظيمة، فإنهم لا يمنعون النهى عن الشىء مع الحمل عليه فإن ذلك أشد فى المحنة، واقتضاء الثواب، وإنما الذى منعوه الاضطرار إلى فعل مع الأمر به.
انظر البرهان لإمام الحرمين ١/ ١٠٧
وقد أجاب أيضا العلامة عبدالعلى محمد بن نظام الدين على المعتزلة بما نصه: «إنكم قد اعترفتم بصحة التكليف بضد المكره عليه، وصحة التكليف بالضد تقتضى المقدورية، والقدرة على الشىء قدرة على ضده، فالقدرة على الضد قدرة على ضد الضد الذى هو عين المكره عليه، فصار المكره عليه مقدوراً، وكل مقدور يصح التكليف به».
ولقد ذكر محب الله بن عبدالشكور مما نصه، «إن هذا الجواب قد يكون غير واف، فإن الخصم لم يجعل المانع من صحة التكليف إنتفاء القدرة حتى يرد ما أورد، بل أحدث مانعها آخر، وهو إنتفاء فائدة التكليف وهو الإمتثال مع الإخلاص فى النية وهذا غير دافع له.
ثم قال بعد ذلك: «... بل الصواب فى الجواب أنا لا نسلم الإتيان بعين المكره عليه لداعى الإكراه لزوما، فإن الذين ذلوا أنفسهم فى سبيل الله لا يقدمون على الفعل الا لداعى الشرع والعمل بالنية، والعالم هو الله تعالى.
انظر فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ١/ ١٦٦ ـ ١٦٧
وجدير بالذكر أن نذكر رأى الأحناف فى هذه المسألة فقد ذكر فخر الإسلام البزدوى مما نصه: «إن الإكراه لا ينافى أهلية ولا يوجب بوضع الخطاب بحال، لأن المكره مبتلى، والابتلاء يحقق الخطاب ألا يرى أنه متردد بين فرض وحظر وإباحة ورخصة، وذلك آية الخطاب فيأثم مرة ويؤجر أخرى ولا ينافى الإختيار أيضا، لأنه لو سقط لبطل الإكراه، ألا يرى أنه حمل على الاختيار، وقد وافق الحامل، فكيف لا يكون مختارا، ولذلك كان مخاطبا فى عين ما أكره عليه، فثبت بهذه الجملة أن الإكراه لا يصلح لإبطال حكم شىء من الأقوال والأفعال جملة إلا بدليل غيره على مثال فعل الطايع، وإنما أثر الكره إذا تكامل فى تبديل النسبة وأثره إذا قصر فى تفويت الرضا وأما فى الإهدار فلا».
انظر كشف الأسرار للبزدوى ٤/ ٣٨٤

والخلاف يلتفت على أن من أشراط التكليف عندهم الإثابة، والآتى بالفعل المكره عليه لم يأت به على قصد الشرع، بل بداعى الطبع فلا تكليف، وهى تلتفت على أصلين آخرين.

أحدهما: النظر في تكليف ما لا يطاق فمن جوزه وقال: إنه لذاته جوز تكليف المكره بطريق الأولى، ومن ثم منع وهم المعتزلة منع هاهنا.

والثانى: التحسين والتقبيح من جهة العقل.

واعلم: أن ابن برهان نقل الخلاف في هذه المسئلة عن الحنفية.

قال: ومن نقل عن المعتزلة أنهم قالوا: ليس بمكلف فقد أخطأ عنهم، بل مذهبهم أنه مكلف، نعم ذهبوا فى الملجئ أنه غير مكلف.

تنبيه: ظاهر كلام الفقهاء أن المكره غير مكلف ولهذا قالوا:

الإكراه يسقط أثر التصرف قولا وفعلا إلا فى مسائل يسيره.[1]

---

(١) نقل السيوطى والزركشى عن الغزالى أنه قال فى البسيط ما نصه: «الإكراه يسقط أثر التصرف عندنا إلا فى خمس مواضع وذكر منها إسلام الحربى، والقتل، والأرضاع، والزنا والإرضاع والطلاق إذا أكره على فعل المعلق عليه».

كما نقل السيوطى عن النووى أنه قال فى تهذيبه: أنه يستثنى مائة مسألة لا أثر للإكراه فيها ولم يعددها.

ثم ذكر السيوطى بعد ذلك أنه أمعن النظر فى تتبع هذه المسائل حتى جمع منها حوالى مائة مسألة، نذكر منها على سبيل المثال ما يأتى:

١ - الإكراه على التحول عن القبلة فى الصلاة فتبطل.

٢ - الإكراه على فعل ينافى الصلاة، فتبطل قطعا لندوره.

٣ - الإكراه على ترك القيام فى الفرض.

٤ - الإكراه على تأخير الصلاة عن الوقت فتصير قضاء.

٥ - الإكراه على ولاية القضاء.

٦ - الإكراه على شهادة الزور والحكم بالباطل فى قتل أو قطع أو جلد.

انظر تفصيل ذلك فى المنثور فى القواعد للزركشى ١/ ١٨٨ - ١٩٣، الأشباه والنظائر للسيوطى ٢٢٢ - ٢٢٦

ويحتجون على صحة ذلك بحديث «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[1]

وقد يقال هذا لا ينافى ما رجحه الأصوليون، لأن كلامهم فى الجواز لا فى الوقوع.

٢٥ ـ مسألة:

الكفار مكلفون بالفروع عندنا، خلافا للحنفية.

والخلاف يلتفت على أن حصول الشرط الشرعى هل هو شرط فى التكليف أم لا[2]؟ وبه عبر ابن الحاجب.

---

(١) أصل هذا الحديث كما قاله الألبانى فى إرواء الغليل ١/ ١٢٣: «عفى لأمتى عن الخطأ والنسيان» وهو حديث صحيح، والمشهور فى كتب الفقه والأصول بلفظ رفع عن أمتى..» ولكنه منكر، والمعروف ما أخرجه ابن ماجه فى سننه عن ابن عباس بلفظ: «إن الله وضع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» كما أخرجه أيضا عن أبى ذر بلفظ «إن الله تجاوز عن أمتى الخطأ والنسيان ...»
قال الحاكم هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، انظر سنن ابن ماجه باب طلاق المكره والناسى ١/ ٦٥٩، مستدرك الحاكم ٢/ ١٩٨. الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ٥/ ١٤٩

(٢) هذه المسئلة مثال لقاعدة وهى «أن حصول الشرط الشرعى هل هو شرط فى صحة التكليف أم لا؟ وقد عبر بذلك ابن الحاجب والآمدى وغيرهما.
ولتحرير محل النزاع نقول «اتفق المسلمون على أن الكفار بأصول الشرائع مخاطبون وباعتبارها مطالبون، واختلفوا فى خطابهم بالفروع كالصلاة والصوم والحج والزكاة. فذهب الشافعى ومالك وأحمد في رواية عنه وأبو بكر الرازى والكرخى والأشعرية إلى أنهم مخاطبون بها.
وذهب الأحناف والشيخ أبو حامد الإسفراييني من الشافعية إلى أنهم غير مخاطبين بها محتجين بأنها لو وجبت علهم لكانت إما فى حال الكفر أو بعده.
والأول: باطل لامتناع الإتيان بها فى تلك الحالة.
والثانى: باطل أيضا للإجماع على أن الكافر إذا أسلم لا يؤمر بالقضاء لقوله عليه الصلاة والسلام «الإسلام يجب ما قبله» هذا الحديث أخرجه أحمد بن حنبل فى مسنده ٤/ ٢٠٤ عن عمرو بن العاص بلفظ «قال: قلت: يا رسول الله أبايعك على أن تغفر لى ما تقدم من ذنبى، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم، إن الإسلام يجب ما كان قبله، وإن الهجرة تجب ما كان قبلها، قال عمرو فوالله إن كنت لأشد الناس حياء من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فما ملأت عينى من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا راجعته بما أريد حتى لحق بالله عز وجل حياء منه». =

وقال الهندى: فى ترجمتها به نظر، فإن المحدث مكلف بالصلاة إجماعا.

- وذهب قوم: إلى أن النواهي متعلقة بهم دون الأوامر، وهو رواية عن الإمام أحمد.
ومستنده: أن الأوامر لابد لامتثال فيها من القصد والنية، أما النواهى فلا تحتاج إلى ذلك.
وقال القرافى: أنه مر به فى بعض الكتب حكاية قوم: أنهم مكلفون بما عدا الجهاد لامتناع قتالهم أنفسهم.
وذهب آخرون: إلى أن المرتد مكلف دون غيره.
أما من قال: بأن الكفار مخاطبون بفروع الشرع فقد استدلوا على ذلك بالعقل والنقل.
أما العقل: فهو أنه لو خاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب وقال: له أوجبت عليك العبادات الخمس المشروط صحتها بالإيمان، وأوجبت عليك الإتيان بالإيمان مقدما عليها، لم يلزم منه لذاته محال عقلا.
أما النقل: فيدل عليه النص من ثلاثة أوجه:
أحدها: أن المقتضى لتناول الكفار قائم مثل قوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) والكفر لا يمنع من التناول للتمكن من إزالته، فأشبه الحدث المانع من الصلاة، إذ كل منهما مانع ممكن الزوال، وما قال: أحد من المسلمين أن المحدث لا يكلف بالصلاة.
الثاني: إن الآيات الموعده بترك الفروع مثل قوله تعالى: (وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة) (سورة فصلت من الآيتين ٦ ـ ٧) ومثل قوله تعالى: «ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين» (سورة المدثر الآيتين ٤٢ ـ ٤٣) دلت على أنهم كلفوا ببعض الفروع فيكونون مكلفين بالباقى إذ لا قائل بالفرق أو بالقياس.
الثالث: إنهم مكلفون بالنواهي بدليل وجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالأمر قياسا عليها، والجامع بينهما هو الطلب وهذا دليل على من فصل.
وقد ذكر ابن النجار فى شرح الكوكب المنير: «أن الفائدة فى القول بأنهم مخاطبون بفروع الإسلام كثرة عقابهم فى الآخرة لا المطالبة بفعل الفروع فى الدنيا ولا قضاء ما فات منها».
وقد ذكر القرافى: أن من فوائد القول بأنهم مخاطبون بالفروع:
تيسير الإسلام على الكافر، والترغيب فيه، والحكم بتخفيف العذاب عنه بفعل الخير، وترك الشر، إذا علم أنه مخاطب بها أو بفعلها.
انظر تفصيل هذه المسألة فى المستصفى للغزالى ١/ ٩١ ـ ٩٣، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/ ٢٠٦ ـ ٢١١. مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/ ١٢ ـ ١٣، تنقيح الفصول للقرافى ١٦٢ ـ ١٦٧. الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١/ ١٧٧ ـ ١٨٦، المحلى على جمع الجوامع ١/ ٢١٠ ـ ٢١٣، شرح الإسنوى ١/ ١٥٢ ـ ١٥٧، المجموع للنووى ٣/ ٥، القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ٤٩ ـ ٥٠، شرح الكوكب المنير لابن النجار ١/ ٥٠٠ ـ ٥٠٥، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ١٤٥

وبنى الحليمى[1] فى شعب الإيمان الخلاف فى هذه المسئلة على الخلاف الكلامى، وهى أن الطاعات هل هى من الإيمان؟

فإن قلنا: إنها من الإيمان لزم كون الكفار مخاطبين بها.

وإن قلنا: ليست من الإيمان وأنه مخصوص بالتصديق القلبى فليسوا مخاطبين بها.[2]

قال: ومما يتفرع على كون الأعمال من الإيمان مسلب أهلية الشهادات والولايات عن الفاسق، لأنه ناقص الدين فلا يرقى إلى مراتب أهل الفضل والكمال، فإن قضى بشهادته قاض لم يجز قضاؤه، كما لو قضى بشهادة كافر.

ومن لم يجعله ناقص الدين ورد شهادته للتهم لزمه أن الحاكم إذا ظن به خيرا وقبل شهادته كان قضاؤه جائزاً إذ الأصل براءته من

(١) هو القاضى أبو عبدالله الحليمى، الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخارى الفقيه الشافعى، صاحب التصانيف المفيدة، أخذ عن القفال الشاشى وهو صاحب وجه فى المذهب، كان مصنفا فاضلا من تصانيفه شعب الإيمان، آيات الساعة وأحوال القيامة توفى سنة ٤٠٣هـ.

انظر ترجمته فى طبقات الشافعية ٣/ ١٤٧ ـ ١٥٠، شذرات الذهب ٣/ ١٦٧ ـ ١٦٨، وفيات الأعيان ١/ ٤٠٣.

(٢) بعدما ذكر الحليمى أن الطاعات من الإيمان قال ما نصه «إن هذا الأصل إذا ثبت تفرع عنه أن الكفار مخاطبون بالشرائع كلها، ومخاطبون بالاعتقاد والإقرار، لأن الطاعات كلها إذا كانت إيمانا لم يجز أن يخاطبوا بشىء منها دون شىء مع اتساعهم لجميعها، ولا يخرج عن قول من لا يثبت الطاعات كلها إيمانا أن يكونوا مخاطبين بالاعمال إلا بعد أن يصح لهم الاعتقاد والاقرار، كما لا يطالب أحد بحق عقد من العقود، ما كان إلا بعد أن يصح من أصله».

انظر منهاج شعب الإيمان للحليمى ورقة ٢٠، ٢١ (مخطوط بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم ٥١٢ الحديث والمصطلح).

الكذب حيث يثبت خلافه[1] انتهى ملخصا وممن حكى بناء الخلاف على ذلك من الحنفية القاضى أبو زيد الدبوسى[2] فى كتابه تقويم الأدلة فقال:

ومنهم من جعل هذه فرعا لمسئلة الإيمان أنه قول وعمل أو قول بلا عمل؟ فمن جعله قولا(و) [3] عمل جعل الكل من الإيمان، وهو مخاطب بالإيمان فكذلك العبادات.

ومن جعله قولا بلا عمل، لم يخاطبه بها إلا أنه ساقط، لأن سائر المعاملات والعقوبات ليست من الإيمان بالله تعالى، والكافر مخاطب بها ابتداء لا تبعا للإيمان،[4] انتهى.

---

(١) قال الحليمى: ما نصه: «ومما يتفرع عن هذا الأصل أن الفاسق ينبغى أن يكون مردود الشهادة، غير معتمد القضاء بين الناس، ولا لولاية التزويج ولا لولاية أموال الغير، لأنه ناقص الدين ونقصان الدين يحول عن الترقيى إلى مراتب أهل الفضل والكمال فى الدين، فإن قضى قاض لم يجز قضاؤه كما لو أقضى شهادة كافر لم ينعقد قضاؤه، ومن لم ينسبه إلى نقصان الدين رد شهادته للتهمة، فأداه ذلك إلى أن يقول: إن الحاكم إن ظن به خيرا وقبل شهادته كان قضاؤه جائز، لأن الأصل أنه بريء من الكذب غير مفارق حتى يثبت خلافه، وأجاز الوصاية إليه وأثبت له الولاية على اطفاله ونحن لا نقول ذلك والله أعلم».
انظر منهاج شعب الإيمان للحليمى ورقة ٢١

(٢) هو القاضى عبدالله بن عمر بن عيسى المعروف بأبى زيد الدبوسى، من أكابر فقهاء الحنفية، وهو أول من وضع علم الخلاف، ومن تصانيفه تأسيس النظر، وتقويم الأدلة، والأسرار فى الفروع والأصول توفى ببخارى سنة ٤٣٠هـ.
انظر ترجمته فى شذرات الذهب ٣/ ٢٤٥ ـ ٢٤٦، مفتاح السعادة ١/ ٢٥٤

(٣) فى الأصل و ب: «بلا» وهو تحريف، والتصويب من تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع ٩١٧ ـ ٩١٨ تحت رقم (أصول فقه/ ٢٥٥).

(٤) هذا النص فيه خلاف يسير فى بعض ألفاظه وعباراته، «ومنهم من جعل هذه المسألة فرع لمسئلة الإيمان أنه قول وعمل أو قول بلا عمل، فن جعله قولا وعملا، جعل الكل من الإيمان وهو مخاطب بالإيمان فيكون مخاطب بالعبادات أيضا، وممن جعله قولا بلا عمل لم يخاطبه بها، إلا أنه ساقط، لأن سائر المعاملات والعقوبات ليست من الإيمان بالله تعالى، والكافر مخاطب به ابتداء لا تبعا للإيمان».
انظر تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع للقاضى أبو زيد الدبوسى ٩١٧ ـ ٩١٨

٢٦ ـ مسألة:

الإتيان[١] بالمأمور به على الوجه المطلوب يقتضى الإجزاء.

وقال عبدالجبار[٢] وأتباعه: لا يقتضيه، وإنما يثبت الجزاء بدليل آخر.

ورأس الأمر، وأصل الخلاف يرجع إلى الإجزاء.

فمن قال: هو إسقاط القضاء قال: ذلك لا يعرف إلا بدليل خارج.

ومن قال: هو حصول الامتثال بالإتيان بالمأمور به قال: يدل على ذلك بنفسه.

وأعلم أن عبدالجبار صرح فى العمدة[٣]: «بأن محل الخلاف فى الإجزاء بمعنى أنه مسقط للقضاء، وأما بمعنى الامتثال وهو سقوط التعبد فلا خلاف أنه يقتضى الإجزاء، وجرى عليه القاضى والغزالى والآمدى وغيرهم.[٤]

---

(١) فى الأصل وب: الإيمان وهو تحريف والصواب ما قد صححناه فى المتن.

(٢) هو عبدالجبار بن أحمد بن عبدالجبار الأسداباذى، أبو الحسين، قاضى أصولى، كان شيخ المعتزلة فى عصره، وهم يلقبونه قاضى القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره،. ولى القضاء بالرى ومات فيها من تصانيفه شرح الأصول الخمسة، الأمالى، العمدة، والمجموع فى المحيط بالتكليف. توفى سنة ٤١٥هـ.

انظر ترجمته فى طبقات الشافعية ٣/ ٢١٩ ـ ٢٢٠، تاريخ بغداد ١١/ ١١٣ ـ ١١٥

(٣) هذا الكتاب لم أعثر عليه.

(٤) كابن الحاجب والشوكانى والسبكى فقد صرح هؤلاء: بأن الإجزاء بمعنى سقوط التعبد لا خلاف فيه وإنما الخلاف فى الإجزاء بمعنى سقوط القضاء،.

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/ ٢٥٦ ـ ٢٥٧، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/ ٩٠ ـ ٩١، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى على منهاج الوصول إلى علم الصول للبيضاوى ١/ ١٧٨ ـ ١٧٩، المعتمد لأبى الحسين البصرى ١/ ٩٠ ـ ٩٢، المستصفى للغزالى ٢/ ١٢ ـ ١٣، إرشا الفحول للشوكانى ١٠٥

وقيل الخلاف فيه بهذا المعنى أيضا، وهو ظاهر كلام الإمامين الجوينى والرازى[1]

وقال ابن برهان: جرت المسئلة أن الإجزاء عندنا عبارة عن الامتثال، وعنده عبارة عن عدم إيجاب الإعادة.

قال الماوردى: وهذه المسئلة مقلوب المسئلة ألا ترى؟ وهى كون النهى دالا على الفساد، والخلاف ثم كالخلاف ههنا على الجملة.

٢٧ - مسألة:

القضاء يجب بأمر جديد عند الأكثرين.

وقال آخرون: لا يفتقر إلى أمر ثان، بل هو من مقتضيات الأمر.[1]

واستنبطه الفقيه ابن الرفعة من نص الشافعى[2]، ذكر ذلك فى كتاب الظهار من المطلب.

وسبب الخلاف: أن ذلك هل يستفاد ضمنا من صيغة الأمر كما قلنا فى الأمر بالشىء، نهى عن ضده أم لا دلالة له عليه أصلا؟

---

(١) إذا أن إمام الحرمين وكذا الرازى استدل كلا منهما على موضع الاتفاق وحاد عن موضع النزاع.

انظر تفصيل الأدلة فى البرهان لإمام الحرمين ١/ ٢٥٥ - ٢٥٧، المحصول للفخر الرازى جـ١ ق٢ ص ٤١٥ - ٤١٧.

(١) المقصود بالأمر الأمر الأول.

(٢) قال الشافعى فى الأم ما نصه: «وإذا حبس المتظاهر أمرأته بعد الظهار قدر ما يمكنه أن يطلقها، ولم يطلقها، فكفارة الظهار له لازمة ولو طلقها بعد ذلك أو لاعنها. فحرمت عليه إلى الأبد لزمته كفارة الظهار، وكذلك لو ماتت أو ارتدت فقتلت على الردة. ومعنى قوله تعالى: (من قبل أن يتماسا) (سورة المجادلة الآية ٣) وقت لأن يؤدى ما أوجب عليه من الكفارة، فيها قبل المماسة، فإذا كانت المماسة قبل الكفارة، فذهب الوقت لم تبطل الكفارة، ولم يزد عليه فيها، كما قال له أد الصلاة فى وقت كذا، وقبل وقت كذا فيذهب الوقت فيؤديها، لأنه فرض عليه، فإذا لم يؤدها فى الوقت أداها قضاء بعده، ولا يقال له زد فيها، لذهاب الوقت قبل أن يؤديها».

انظر الأم للشافعى ٥/ ٢٦٥

ثم ذكر ابن الرفعة ما نصه «إن هذا من الشافعى رحمه الله يدل على أنه لا يرى وجوب القضاء بأمر جديد، بل بالأمر الأول، إذ لو كان لا يجب إلا بأمر جديد عنده لم يقسه على الصلاة».

انظر المطلب العالى فى شرح وسيط الغزالى لابن الرفعة ٢٠/ ٣٥٧ (مخطوط بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم ٢٨٧ فقه شافعى).

الكتاب الأول

فى مباحث الكتاب[1]

٢٨ ـ مسألة: اختلفوا فى الكلام، هل هو حقيقة فى اللفظ؟[2].

---

(١) الكتاب لغة: اسم لما كتب مجموعاً.
انظر لسان العرب لابن منظور (كتب) ٣٨١٦/٥، واصطلاحاً: فقد اختلف العلماء فى تعريفه:
فعرفه الغزالى بقوله: «وحد الكتاب ما نقل إلينا بين دفتى المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً.
انظر المستصفى، للغزالى ١٠١/١.
وعرفه الآمدى بقوله: «الكتاب هو القرآن المنزل».
انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢٢٨/١، كما عرفه ابن الحاجب والسبكى بأن الكتاب هو القرآن وهو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه. انظر مختصر المنتهى الأصولى لابن الحاجب وشرح العضد عليه ١٨/٢؛ والإبهاج فى شرح المناهج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١٩٠/١.

(٢) ممن ذهب إلى أن الكلام حقيقة فى اللفظ إمام أهل السنة الإمام أحمد بن حنبل، وإمام أهل الحديث محمد بن إسماعيل البخارى رضى الله عنه، وابن قاضى الجبل، وابن النجار حيث ذهبوا إلى أن الكلام ليس مشتركا بين العبارة ومدلولها، بل الكلام حقيقة هو الحروف المسموعة من الصوت، وإذا أطلق الكلام على المعنى النفسى فإطلاقه عليه مجاز. وقال الطوفى من الحنابلة: «إنما كان الكلام حقيقة فى العبارة مجازاً فى مدلولها لوجهين: أحدهما: أن المتبادر إلى فهم أهل اللغة من إطلاق الكلام إنما هو العبارات، والمبادرة دليل الحقيقة.
الثانى: أن الكلام مشتق من الكلم لتأثيره فى نفس السامع، والمؤثر فى نفس السامع إنما هو العبارات لا المعانى النفسية بالفعل، نعم هى مؤثرة للفائدة بالقوة، والعبارة مؤثرة بالفعل فكانت أولى حقيقة، وما يكون مؤثراً بالقوة مجاز. =

أو فى المعنى القائم بالنفس(1).؟ أو مشترك (2)؟
أقوال عن الأشعرى(3)، والأصح الثانى.

- انظر شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢/١٣ ـ ١٤.

(١) ممن ذهب إلى أن الكلام حقيقة فى المعنى القائم بالنفس إمام الحرمين الجوينى وعبارته: «الكلام الحق عندنا قائم بالنفس ليس حرفاً ولا صوتاً وهو مدلول العبارات والرقوم والكتابة، وما عداها من العلامات».
انظر البرهان فى أصول الفقه لإمام الحرمين الجوينى ١/١٩٩.
وابن برهان فى الوصول إلى الأصول ١/١٢٨.
وابن السبكى فى الإبهاج ٢/٣ ـ ٤.

(٢) قال بذلك الإمام الغزالى وعبارته «الكلام اسم مشترك قد يطلق على الألفاظ الدالة على ما فى النفس، وقد يطلق على مدلول العبارات وهى المعانى التى فى النفس، قال الله تعالى: ﴿ويقولون فى أنفسهم لو لا يعذبنا الله بما نقول﴾. سورة المجادلة من الآية (٨)، وقال تعالى ﴿وأسروا قولكم أو أجهروا به﴾. سورة الملك من الآية (١٣)، فلا سبيل إلى إنكار كون هذا الاسم مشتركاً» انظر المستصفى للغزالى ١/١٠٠.

(٣) هو على بن إسماعيل بن إسحاق أبو الحسن، من نسل الصحابى أبو موسى الأشعرى، كان من أئمة المتكلمين المجتهدين تلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيه ثم رجع وجاهر بخلافهم، من تصانيفه: الإبانة فى الرد على أهل الديانة، اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، مقالات الإسلاميين، الموجز توفى سنة ٣٢٤هـ.
انظر ترجمته فى طبقات الشافعية الكبرى للسبكى ٢/٢٤٥.
أما عن أقواله:
فالقول الأول: هو أن الكلام مشترك بين الألفاظ المسموعة وبين الكلام النفسى وذلك لأنه قد استعمل لغة وعرفاً فيها، والأصل فى الإطلاق الحقيقة فيكون مشتركاً.
أما استعماله فى العبارة فكثير نحو قوله تعالى: ﴿حتى يسمع كلام الله﴾ سورة التوبة من الآية (٦)، وقوله تعالى: ﴿يسمعون كلام الله ثم يحرفونه﴾. سورة البقرة من الآية (٧٥)، ويقال سمعت كلام فلان وفصاحته يعنى ألفاظه الفصيحة.
وأما استعماله فى المعنى النفسى وهو مدلول العبارة فكقوله تعالى: ﴿ويقولون فى أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول﴾. وقوله تعالى: ﴿وأسروا قولكم أو اجهروا به﴾. قال الأشعرى: لما كان سمعه بلا انخراق وجب أن يكون كلامه بلا حرف ولا صوت.
القول الثانى: هو أن الكلام حقيقة فى النفس مجاز فى اللسان.
القول الثالث: هو أن الكلام حقيقة فى اللسان مجاز فى النفس.
انظر البرهان لإمام الحرمين ١/١٩٩، مباحث الكتاب من البحر المحيط للزركشى ص ١٢٩، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢/٩ ـ ١١ ـ نهاية الإقدام فى علم الكلام للشهرستانى ٣٢٠ ـ ٣٢١.

وأصل الخلاف يرجع إلى أن الكلام صفة ذاتية أو فعلية (١).

ولعله أيضاً منشأ الخلاف فى تفضيل بعض القرآن على بعض (٢).

---

(١) أجمع أهل الإسلام على أن لله تعالى كلاماً، وعلى أن الله تعالى كلم موسى عليه السلام، ثم اختلفوا فى صفة الكلام هل هى صفة ذات أو صفة فعل فذهبت المعتزلة: إلى أن كلام الله تعالى صفة فعل مخلوق، وأن الله كلم موسى بكلام أحدثه فى الشجرة.
أما أهل السنة: فذهبوا إلى أن كلام الله عز وجل هو علمه لم يزل، وأنه غير مخلوق وهو قول الإمام أحمد بن حنبل وغيره رحمهم الله.
وذهبت الأشعرية: إلى أن كلام الله تعالى صفة ذات لم تزل غير مخلوقة وهو غير الله تعالى، وخلاف الله تعالى، وهو غير علم الله تعالى وأنه ليس لله تعالى إلا كلام واحد.
انظر الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهرى ومعه الملل والنحل للشهرستانى ٥/٣.

(٢) ممن تعرض لهذا الخلاف الإمام الزركشى فى كتابه البرهان فى علوم القرآن حيث ذكر أن العلماء اختلفوا هل فى القرآن شئ أفضل من شىء؟ فذهب الإمام أبو الحسن الأشعرى، والقاضى أبو بكر الباقلانى إلى المنع، لأن الجميع كلام الله تعالى ولئلا يوهم التفضيل نقص المفضل عليه، وروى هذا القول عن مالك.
وذهب آخرون إلى التفضيل لظواهر الأحاديث منهم إسحاق بن راهويه وأبو بكر بن العربى ثم اختلفوا:
فقال بعضهم: الفضل راجع إلى عظم الأجر ومضاعفة الثواب بحسب انفعالات النفس وخشيتها وتدبرها وتفكرها عند ورود أوصاف العلى.
وقيل: بل يرجع لذات اللفظ وأن ما تضمنه قوله تعالى: ﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾ ـ سورة البقرة الآية (١٦٣)، وآية الكرسى، وآخر سورة الحشر وسورة الإخلاص من الدلالة على وحدانيته وصفاته ليس موجوداً مثلا فى ﴿تبت يدا أبى لهب﴾ سورة اللهب الآية (١) وما كان مثلها فالتفضيل إنما هو بالمعانى العجيبة وكثرتها لا من حيث الصفة: هذا وقد قال الزركشى عن هذا الرأى: إنه هو الحق.
انظر البرهان فى علوم القرآن للزركشى ١/٤٣٨ ـ ٤٣٩.
وممن قال بالتفضيل أيضاً الإمام الغزالى حيث قال مانصه: «لعلك تقول قد توجه قصدك إلى تفضيل بعض القرآن على بعض والكل قول الله تعالى فكيف يفارق بعضها بعضاً وكيف يكون بعضها أشرف من بعض.
فاعلم أن نور البصيرة إن كان لا يرشدك إلى الفرق بين آية الكرسى وآية المداينات، وبين سورة الإخلاص، وسورة تبت وترتاع من اعتقاد الفرق نفسك الخوارة المستغرقة بالتقليد فقلد صاحب الرسالة صلوات الله وسلامه عليه فهو الذى أنزل عليه القرآن، وقد دلت الأخبار على=

٢٩ ـ مسألة: إذا فرغنا على قدم الكلام[1]، وهو المختار فهل يحد أم لا؟

ـ شرف بعض الآيات وعلى تضعيف الأجر فى بعض السور المنزلة منها: ماروراه معقل بن يسار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: البقرة سنام القرآن وذروته نزل مع كل آية منها ثمانون ملكاً، واستخرجت الله لا إله إلا هو الحى القيوم من تحت العرش فوصلت بسورة البقرة، ويس قلب القرآن لا يقرؤها رجل يريد الله تبارك وتعالى والدار الآخرة إلا غفر له واقرأوها على موتاكم «هذا الحديث أخرجه أحمد بن حنبل فى المسند ٢٦/٥.
هذا والأخبار الواردة فى فضائل القرآن بتخصيص بعض الآيات والسور بالفضل وكثرة الثواب فى تلاوته لا تحصى. انظر جواهر القرآن ودرره للغزالى ص ٣٧ ـ ٣٨.
هذا وقد نقل الإمام الزركشى فى كتابه البرهان عن الحليمى أنه ذكر أن المفاضلة بين السور والآيات ترجع إلى أشياء:
أحدها: أن تكون آيتا عمل ثابتتان فى التلاوة إلا أن أحدهما منسوخة والأخرى ناسخة فنقول: إن الناسخ خير، أى أن العمل بها أولى بالناس وأعود عليهم وعلى هذا فيقال: آيات الأمر والنهى والوعد والوعيد خير من آيات القصص، لأن القصص انما أريد بها تأكيد الأمر والنهى والتبشير ولا غنى بالناس عن هذه الأمور وقد يستغنون عن القصص فكل ما هو أعود عليهم وأنفع لهم مما يجرى مجرى الأصول خير لهم مما يحصل تبعاً لما لابد منه.
والثانى: أن يقال أن الآيات التى تشتمل على تعديد أسماء الله تعالى وبيان صفاته والدلالة على عظمته وقدسيته أفضل أو خير بمعنى أن مخبراتها أسنى وأجل قدراً.
والثالث: أن يقال سورة خير من سورة، أو آية خير من آية بمعنى أن القارئ يتعجل بقراءتها فائدة سوى الثواب الآجل ويتأدى منه بتلاوتها عبادة كقراءة آية الكرسى، وسورة الإخلاص والمعوذتين فإن قارئها يتعجل بقراءاتها الإحتراز مما يخشى، والاعتصام بالله جل ثناؤه، ويتأدى بتلاوتها منه لله تعالى عبادة لما فيها من ذكر اسم الله تعالى جده بالصفات العلا على سبيل الإعتقاد لها، وسكون النفس إلى فضل الذكر وبركته، فأما آيات الحكم فلا يقع بنفس تلاوتها إقامة حكم وإنما يقع بها علم.
انظر البرهان فى علوم القرآن للزركشى ٤٤١/١ ـ ٤٤٢.

(١) القول بأن كلام الله قديم هو المأثور عن أئمة الحديث والسنة ومن أعظم القائلين به الإمام أحمد بن حنبل، والإمام البخارى، وابن المبارك، وعثمان بن سعيد الدرامى حيث ذهبوا إلى أن الله لم يزل متكلماً إذا شاء، ومتى شاء، وكيف شاء بكلام يقوم به، وهو يتكلم بصوت يسمع، وأن الكلام قديم، وإن لم يجعل نفس الصوت المعين قديماً.
انظر منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية لابن تيمية ٢٢١/١، صاحب شرح الكوكب المنير لابن النجار ١٠٣/٢.

فيه خلاف: فذهب القاضى أبو بكر[1] إلى أنه لا يحد بل يفصل ويقسم إلى الأمر والنهى والخبر والاستخبار، وخالفه الأكثرون، ثم اختلفوا: فقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني[2]: هو القول القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات وما عداها من الأمارات.

وقال الشيخ أبو الحسن الأشعري: الكلام ما أوجب لمحله كونه متكلما. قال إمام الحرمين: والأولى حد أبى إسحاق.

وذكر صاحب المقترح[3]: أن سبب الخلاف فى حده أن من لم يتعقل .

اشتراك الخبر والطلب فى جنس أعم قال: هو اسم لصفتين لا لنوعين فلا يمكن تحديده.

ومن نظر إلى لفظ القول والكامل الشامل اعتقد أنه اسم لمعقول يعمها فشرع فى الحد.

---

(1) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر المعروف بالقاضى أبو بكر الباقلانى، فقيه مالكى أصولى متكلم على مذهب الأشعرى من تصانيفه: الإبانة فى أصول الديانة، اللمع، التبصرة بدقائق الحقائق، أمالى إجماع أهل المدينة، التقريب والإرشاد والإستناد توفى سنة ٤٠٣هـ.
انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ١٦٨/٣ ـ ١٧٠، الأعلام ١٧٦/٦.

(2) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني الأصولي المتكلم، الشافعي أحد الأعلام كان ثقة فى رواية الحديث له مناظرات مع المعتزلة من تصانيفه: الجامع فى أصول الدين، وله تعليقه فى أصول الفقه توفى سنة ٤١٨هـ.
انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٢٠٩/٣، مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زادة ١٨١/٢.

(3) هو محمد بن محمد البروى الشافعىَ كان إليه المنتهى فى معرفة الكلام والنظر والبلاغة والجدل، بارعاً فى معرفة مذهب الأشعرى من تصانيفه المقترح فى المصطلح فى الجدل توفى سنة ٥٦٧هـ.
انظر ترجمته فى طبقات الشافعية الكبرى للسبكى ٣٨٩/٦، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٢٢٤/٤، كشف الظنون لحاجى خليفة ١٧٩٣/٢.

٣٠ ـ مسألة: الخلاف فى أن اللغات توقيفية أو اصطلاحية جعله بعضهم مفرعًا على الخلاف فى خلق الأعمال، ولهذا كان مذهب الأشعرى هنا التوقيف عملاً بأصله فى مسئلة الكلام(١).

(١) اختلف العلماء فى اللغات هل تثبت توقيفاً أو اصطلاحاً؟ فذهب أبو الحسن الأشعرى والظاهرية وابن فورك إلى أنها توقيفية، وأن الواضع هو الله تعالى، وعلمها بالوحى، أو بخلق أصوات تدل عليها وإسماعها لواحد أو لجماعة، أو بخلق علم ضرورى بها، واستدلوا على ذلك بالنقل والعقل، أما النقل فمن ثلاثة أوجه:

الأول: قوله سبحانه: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ سورة البقرة من الآية (٣١) فدل هذا على أن الأسماء توقيفية، وإذا ثبت ذلك فى الأسماء ثبت أيضاً فى الأفعال والحروف إذ لا قائل بالفرق.

الثانى: أن الله سبحانه ذم قوماً على تسميتهم بعض الأشياء من دون توقيف بقوله ﴿إن هى إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾ سورة النجم من الآية (٢٣) فلو لم تكن اللغة توقيفية لما صح هذا الذم.

الثالث: قوله سبحانه ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾ سورة الروم من الآية (٢٢) والمراد به اختلاف اللغات لا إختلاف هيئات الجوارح من الألسنة، لأن اختلاف اللغات أبلغ فى مقصود الآية فكان أولى بالحمل عليه، وحينئذ فلولا أنها توقيفية لما أمتن الله علينا بها.

وأما المعقول فمن وجهين:

الأول: لو كانت اللغة اصلاحية لاحتاج الواضع فى تعليمها إلى اصطلاح آخر بينه وبين من يعلمه، ثم إن الفرض أن ذلك الطريق أيضًا لا يفيد لذاته فلابد من اصطلاح آخر ويلزم التسلسل.

الثانى: لو كانت اللغة اصطلاحية لجاز التغيير إذ لا حجر فى الاصطلاح وحينئذ يرتفع الوثوق عن الشرع فإن كل لفظ شرعى يستعمل فى معنى، جاز والحالة هذه أن يكون مستعملاً فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم فى غير ذلك المعنى. هذا وممن وافق الأشعرى فى رأيه ابن الحاجب حيث قال: «والظاهر قول الأشعرى لظهور أدلته».

وذهب البهشمية (نسبة إلى أبى هاشم الجبائى) وجماعة من المتكلمين: إلى أن ذلك من وضع أرباب اللغات واصطلاحهم، وأن واحداً أو جماعة انبعثت داعيته أو دواعيهم إلى هذه الألفاظ بإزاء معانيها، ثم حصل تعريف الباقين بالإشارة والتكرار محتجين على ذلك بقوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾ سورة إبراهيم من الاية (٤) أى بلغتهم، فهذا يقتضى

تقدم اللغة على بعثة الرسل، فلو كانت اللغة توقيفية لم يتصور ذلك إلا بالإرسال فيلزم الدور، لأن الآية تدل على سبق اللغات للإرسال والتوقيف يدل على سبق الإرسال لها.

وقال ابن الحاجب[1] في أماليه: يتفرع عليه ما إذا ثبت في لغة العرب لفظ يطلقونه [على][2] الباري تعالى:

وذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني: إلى أن القدر الذي يدعو به الإنسان غيره إلى التواضع- بالتوقيف، وإلا فلو كان بالاصطلاح فالاصطلاح عليه متوقف على ما يدعو به الإنسان غيره إلى الاصطلاح على ذلك الأمر فإن كان بالاصطلاح لزم التسلسل وهو ممتنع فلم يبق غير التوقيف، وجوز حصول ماعدا ذلك بكل واحد من الطريقين.

قال القاضي أبو بكر رحمه الله: يجوز أن يثبت توقيفاً ويجوز أن يثبت إصطلاحاً، ويجوز أن يثبت بعضه توقيفاً وبعضه اصطلاحاً والكل ممكن مستدلاً على ذلك بقوله: بأن الممكن هو الذي لو قدر وجوه لم يعرض من وجوده محال، ونعلم أن هذه الوجوه لو قدرت لم يعرض من وجودها محال فوجب قطع القول بإمكانها.

وأما بفرضية الوقوع فأنا متوقف فيه، فإن دلّ دليل من السمع على ذلك ثبت به. وممن وافق القاضي أبو بكر في ذلك إمام الحرمين والغزالي وابن السبكي والشوكاني. وذهب عباد بن سليمان الصيمري المعتزلي ومن وافقه: إلى أن دلالة اللفظ على المعنى لمناسبة طبيعية بينهما واستدل على ذلك: بأنه لو لم يكن بين الأسماء والمسميات مناسبة بوجه ما لكان تخصيص الأسم المعين بالمسمى المعين ترجيحاً لأحد طرفي الجائز على الآخر من غير مرجح، وإن كان بينهما مناسبة ثبت المطلوب.

انظر البرهان لإمام الحرمين ١/ ١٧٠ ـ ١٧١، المستصفى للغزالي ١/٣١٨ ـ ٣٢٢ الوصول إلى الأصـــول لابن برهان ١/ ١٢١ ـ ١٢٣، الإحكام في أصـــول الأحكام للآمـــدي ١/ ١٠٤ـ١١٢، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ١/ ١٩٤ـ١٩٧، الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ١/ ١٩٦ ـ ٢٠٢، حاشية البناني على شرح المحلي على متن جمع الجوامع لابن السبكي ١/ ٢٦٩ـ٢٧١، وقد ذكر الإمام الزركشي هذه المسألة في مباحث الكتاب من البحر المحيط ١٩٨ـ٢٠٢، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني ص ١٢ـ١٤.

(١) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس المشهور بابن الحاجب المالكي من أكابر العلماء بالعربية من تصانيفه: الكافية في النحو، الشافية في الصرف، مختصر الفقه، الأمالي النحوية، منتهى السول والأمل في علمي الوصول والجدل توفي سنة ٦٤٦هـ.
انظر ترجمة في شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ٥/ ٢٣٤ـ٢٣٥.

(٢) مابين المعقوفين إضافة من أمالي ابن الحاجب ص ١٦٢.

فإن قلنا: إن الواضع الله لم يحتج إلى إذن من الشرع، لثبوت أن الله تعالى هو الواضع.

وإن قلنا: إن الواضع العرب واحد أو جماعة لم يكفنا إطلاق اللفظ لجواز أن يطلقوا على البارى تعالى[1] يمنع ما يمنع الشرع بعد وروده إطلاق[2]. انتهى.

وهذا مردود إذ لا يلزم من وضع اللغة الأذن فى استعمالها، ألا ترى أن كلمة الكفر موضوعة قطعاً ولا يتعلق بها أثم ولا عقاب كسائر ما يكون لغواً أو مهملا؟![3].

٣١ ـ مسئلة: اللفظ الدال على معنى إما أن يدل على ما وضع اللفظ له من حيث هو كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، أو على جزء ما وضع اللفظ له كدلالة الإنسان على الحيوان، أو على خارج ماوضع اللفظ له كدلالة الإنسان على الضاحك.

فالأولى: تسمى المطابقة.

والثانية: تسمى التضمن.

والثالثة: الإلزام.

واختلفوا فى الدلالات الثلاث على ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنها كلها وضعية. واختاره الأثير الأبهرى[4]،

(١) فى أمالى ابن الحاجب «مما» ص ١٦٢.

(٢) فى أمالى ابن الحاجب «إطلاقه» ص ١٦٢.

(٣) فى ب: «مهلا» وهو تحريف.

(٤) هوالمفضل بن عمر بن المفضل الأبهرى السمرقندى أثير الدين، منطقى له اشتغال بالحكمة والطبيعيات والفلك، من كتبه هداية الحكمة، رسالة الأسطرلاب، جامع الدقائق فى كشف الحقائق، وله مختصر فى علم الهيئة توفى سنة ٦٦٣هـ.
انظر ترجمته فى هدية العارفين للبغدادى ٢/٤٦٩، الأعلام ٨/٢٠٣.

وابـن واصل[1].

والثاني: أن المطابقة وضعية فقط، والأخريان عقليتان[2]، واختاره صاحب التلخيص البياني.[3]

والثالث: المطابقة والتضمن دون الالتزام، واختاره الآمدى وابن الحاجب وصاحب البديع[4]، لأن الجزء داخل في المسمى، واللازم خارج عنه.

ومنشأ الخلاف يرجع إلى تفسير الدلالة الوضعية هل هى عبارة عن إفادة المعنى بغير وسط فتختص بالمطابقة، أو إفادة المعنى كيف كان بوسط أو بغيره، فتعم الثلاثة، لأن اللفظ يفيد الجزء واللازم بواسطة إفادته للمسمى.

---

(١) هو محمد بن سالم بن نصر الله بن واصل المازنى التميمى الحموى الشافعى جمال الدين أبو عبد الله، فقيه أصولى متكلم، كان إماماً عالماً بعلوم كثيرة خصوصاً العقليات مفرطاً فى الذكاء مداوماً على الإشتغال والتفكير فى العلم حتى كان يذهل عمن يجالسه وعن أحوال نفسه، صنف تصانيف كثيرة فى الأصلين والحكمة والمنطق والعروض والطب والأدبيات من تصانيفه: مفرج الكروب، تجريد الأغانى، شروح عروض ابن الحاجب توفى سنة ٦٩٧هـ.
انظر ترجمة فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٥/٤٣٨ ـ ٤٣٩، معجم المؤلفين ١٠/١٧ ـ ١٨.

(٢) ممن ذهب إلى ذلك الإمام الفخر الرازى معللاً بأن اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه، ولازمه إن كان داخلا فى المسمى هو التضمن، وإن كان خارجاً فهو الإلتزام.
انظر المحصول فى علم أصول الفقه لفخر الدين الرازى ١/٧٦.

(٣) هو قاضى القضاة محمد بن عبد الرحمن بن عمر بن أحمد القزوينى ثم الدمشقى الشافعى كان فصيحاً حسن الأخلاق، غزير العلم، حسن المحاضرة، تفقه على أبيه وأخذ الأصلين عن الأربلى، حدث وافتى وولى قضاء الديار المصرية من تصانيفه: التلخيص في علم المعانى والبيان توفى سنة ٧٣٩هـ.
انظر ترجمته في شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٦/١٢٣، كشف الظنون لحاجى خليفة ١/٤٧٣.

(٤) وانظر قوله فى مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ١/١٢٠.

٣٢ ـ **مسألة**: كل علم لابد له من معلوم.

وقال أبو هاشم (١) من العلوم مالا معلوم لها كالعلم باستحالة اجتماع الضدين وجميع المحالات فقال: هذه علوم لا معلوم لها حكاه الشيخ أبو إسحاق الشيرازى(٢) عنه فى كتاب الحدود(٣).

قال: منشأ الخلاف أن أبا هاشم يعتقد أن المعدوم شئ وهو معلوم فلو أثبت لهذه العلوم معلومات لأثبتها أشياء وذلك كفر فهرب منه ووقع فيما هو أعظم منه، لأنه ليستحل وجود علم لا معلوم له، كما يستحيل وجود قدرة لا مقدور لها، وإرادة لا مراد لها، وضرب لا مضروب له، وأكل لا مأكول له .

---

(١) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب البصرى الجبائى، شيخ المعتزلة وابن شيخهم عالم بالكلام، له أراء انفرد بها وتبعته فرقة سميت البهشمية نسبة إلى كنيته (أبى هاشم) وله مصنفات فى الاعتزال توفى سنة ٣٢١هـ.

انظر ترجمته فى فرق وطبقات المعتزلة بتحقيق على سامى النشار، وعصام الدين محمد على ١/١٠٠ـ١٠٣، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٢/٢٨٩، الأعلام ٤/١٣٠ـ١٣١.

(٢) هو إبراهيم بن على بن يوسف الفيروز ابادى الشافعى جمال الدين أبو إسحاق الشيرازى أحد الأعلام، كان انظر أهل زمانه وأفصحهم وأورعهم وأكثرهم تواضعاً انتهت إليه رئاسة المذهب فى الدنيا ورحل إليه الفقهاء من الأقطار وتخرج به أئمة كبار من تصانيفه: اللمع فى أصول الفقه، شرح اللمع فى الأصول أيضاً، الحدود توفى سنة ٤٧٦هـ.

انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٣/٣٤٩ـ٣٥١.

(٣) هذا الكتاب لم أعثر عليه فيما بين يدى من مصادر، وقد ذكر محقق كتاب شرح اللمع للشيرازى ١/٦٤ أن كتاب الحدود من المخطوطات التى لم يصلنا إلا ذكرها ولا نعرف عنه أسمه.

٣٣ ـ مسألة : قال الجمهور: شرط المشتق صدق أصله فلا يصدق بدون المشتق منه، فلا يصدق قائم على ذات إلا صدق القيام على تلك الذات لامتناع وجود الكل بدون الجزء.

وخالف فى ذلك أبو على الجبائى[1]، وابنه أبو هاشم، وابن سينا[2] وغيرهم من المعتزلة.

وأصل هذا الخلاف اللغوى نشأ من البحث الكلامى فى إثبات الصفات الحقيقية الزائدة على الذات كالعلم والقدرة والحياة.

فالأشاعرة أثبتوها وقالوا: إن الله تعالى عالم بالعلم، قادر بالقدرة، حى بالحياة.

والمعتزلة أنكروها وقالو: إنه تعالى عالم بالذات لا بالعلم ونفوا الصفات فرارا من أن تكون الذات قابلا وفاعلا.

فقالوا: عالم بلا علم وهو اسم للمعنى لا للعالمية الثابتة له تعالى ويقولون: عالمية الله غير معللة بالعلم، لأن العلمية له واجب، والواجب لا يعلل بالغير بخلاف الحوادث فقد جوزوا صدق المشتق الذى هو العالم بدون صدق المشتق منه وهو العلم.

---

(١) هو محمد بن عبد الوهاب البصرى شيخ المعتزلة وأبو شيخ المعتزلة أبى هاشم، وعن أبى على أخذ شيخ زمانه أبو الحسن الأشعرى ثم رجع عن مذهبه، وله معه مناظرات دونها الناس، من تصانيفه: مقامات المعتزلة والمتكلمين، الرد على أهل السنة توفى سنة ٣٠٣هـ.
انظر ترجمته فى طبقات المعتزلة ١/٥٨ ـ ٨٩، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٢/٢٤١.

(٢) هو الحسين بن عبد الله بن الحسن بن على بن سينا الرئيس صاحب التصانيف الكثيرة فى الفلسفة والطب له من الذكاء الخارق والذهن الثاقب ما فاق به غيره، ولد بإحدى قرى بخارى ثم تنقل بعد ذلك فى البلاد واشتغل بالفنون وحصل العلوم، ولما بلغ عشر سنين من عمره كان قد اتقن علم القرآن والأدب وحفظ أشياء عن أصول الدين وحساب الهند والجبر، ثم رغب بعد ذلك فى علم الطب وتأمل الكتب المصنفة فيه وعالج تأدبا لا تكسبا، من تصانيفه: كتاب الشفاء فى الحكمة، توفى سنة ٤٢٨هـ.
انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٣/٢٣٤ ـ ٢٣٧، الأعلام ٢/٢٤١ ـ ٢٤٢.

واعلم: أنهم لم يصرحوا بالخلاف فى هذه المسألة الأصولية، وأنما أخذها الأصوليون من كلامهم فى المسئلة الكلامية بالالتزام لا بالتصريح.

وفى ذلك نظر ظاهر لاسيما إذا قلنا بالصحيح أن لازم المذهب ليس مذهباً بمذهباً.

٣٤ ـ مسألة: لا يشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم لغيره(١) خلافا للمعتزلة، وهذا الخلاف لم يصرحوا به، وإنما نشأ من البحث الكلامى فى إثبات كلام النفس فلما أثبته الأشاعرة منعوا هذه المسئلة تحقيقاً لقاعدة الاشتقاق.

ولما منعته المعتزلة وقالوا: إن الله تعالى متكلم بكلام يخلقه فى جسم ويمتنع وصفه به(٢) فإنهم جوزوا صدق اسم الفاعل على ذات، والفعل لم يقم بتلك الذات.

---

(١) إستدل جمهور العلماء على أنه لا يشتق اسم الفاعل لئ والفعل قائم لغيره، بالاستقراء، حيث تتبعوا مواقع استعمال المشتقات فلم يجدوا موقعاً اشتق له اسم الفاعل والفعل المشتق منه قائم بغيره فدل على أن ذلك خارج عن كلام العرب فيكون ممنوعاً.
انظر مختصر ابى الحاجب وشرح العضد عليه ١/١٨١، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١/٢٣٥ـ٢٣٦، شرح الأسنوى ١/٢١١ـ٢١٢، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ١/١٩٥.

(٢) استدل المعتزلة على ماذهبوا إليه من أنه يجوز إطلاق المتكلم على الله بسبب كلام يخلقه فى جسم بأنه يطلق عليه الخالق بالحقيقة والخالق مشتق من الخلق، والخلق لم يقم بذاته سبحانه وتعالى، لأن الخلق هو المخلوق وهو الأثر البائن عن ذات الله تعالى ومنه قوله تعالى: ﴿هذا خلق الله﴾ سورة لقمان من الآية (١١) أى مخلوق الله.
وأجيب عن ذلك: بأن الخلق ليس هو المخلوق بل هو تأثير الله تعالى. وأما الإطلاق الواقع فى الآية فإنه مجاز.
وأجابت المعتزلة عن ذلك بقولهم: لا جائز أن يكون الخلق هو التأثير، لأنه إن كان قديماً لزم قدم العالم، وإن كان حادثاً لزم التسلسل وكلاهما محال.
أحدها:
أن المؤثر سبحانه وتعالى قديم والتأثير قد فرضناه قديماً، وإذا وجد المؤثر والتأثير تخلف =

والحاصل أنه لاخلاف فى أن الله تعالى يطلق عليه اسم المتكلم، ولكن اختلفوا فى معناه.

فعندنا: لأنه قائم بنفسه الكلام.

وعند المعتزلة: لأنه قائم بالغير الكلام.

هكذا ذكر المسئلة الأصوليون وفيه نظر.

فإن إمام الحرمين فى الرسالة النظامية قال ما نصه: «ظن من لم يحصل علم هذا الباب أن القدرية[1]. وصفوا الرب بكونه متكلما[2]»، أو زعموا[3] أن كلامه مخلوق، وليس هذا مذهب القدرية[4]، بل حقيقة معتقدهم أن الكلام فعل من أفعال الله تعالى كخلقه الجواهر

= الأثر وهو العالم فيلزم من وجودهما فى الأزل وجود العالم فيه.

الثالث: أن التأثير نسبة، والنسبة متوقفة على المنتسبين وهما الخالق والمخلوق فلو كانت قديمة مع إنها متوقفة على المخلوق لكان المخلوق قديماً من طريق الأولى.

وأما بيان الثانى: وهو التسلسل فلأن التأثير إذا كان حادثاً فهو محتاج إلى خلق آخر أى تأثير آخر، لأن كل حادث لابد له من تأثير مؤثر فيعود الكلام إلى ذلك التأثير ويتسلسل.

انظر مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ١/١٨١ـ١٨٢، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١/٢٣٥ـ٢٣٧، شرح الأسنوى ١/٢١١ـ١٢٣، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ١/١٩٦.

(١) القدرية: نسبة للقدر وهم فرقة من فرق المعتزلة سموا بذلك لأنهم يقولون: أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً فى الدار الآخرة، والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عادلاً، وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركاً وقالوا لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى احترازاً من وصمة هذا اللقب إذ كان الذم به متفقاً عليه لقول النبى عليه الصلاة والسلام «القدرية مجوس هذه الأمة فإن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم»، أخرجه الحاكم فى مستدركه عن ابن عمر ١/٨٥ كتاب العلم، باب مذمة تعلم علم الدين لغرض الدنيا.

انظر الملل والنحل للشهرستانى ١/٦٥ ـ ٦٧ وطبقات المعتزلة ١/١٨٤.

(٢) جملة: ظن .... متكلما غير موجودة فى الرسالة النظامية للجوينى ص ١٨.

(٣) فى الرسالة النظامية للجوينى: «وزعموا» ص ١٨.

(٤) فى الرسالة النظامية للجوينى: «القوم» ص ١٨.

وأعرضها ولا يرجع إلى حقيقة وجوده[1] حكم من الكلام.

قال: فمحصول أصلهم أنه ليس لله كلام وليس [قائلاً][2] أمراً ناهيًا وإنما يخلق أصواتاً[3] فى جسم من أجسام الأجسام دالة على إرادته[4]. انتهى كلامه.

ولهذا لم يتعرض لهذه المسئلة فى البرهان فى مباحث اللغات، وعلى هذا فتنسلخ من علم أصول الفقه، لأنهم لا يطلقون اسم المتكلم على الله تعالى.

وتبطل دعوى الرازى[5]، والآمدى وغيرهما، الإجماع على أنه تعالى يسمى متكلماً، وإنما الخلاف فى معناه.

وقال القرافى[6]: فى شرح المحصول: لم أجد الخلاف بيننا وبين المعتزلة فى هذه المسئلة إلا فى موضوع [واحد][7] وهو مسئلة [فى

(١) فى الرسالةالنظامية للجوينى: «حقيقته ووجوده» ص ١٨.

(٢) مابين المعقوفين إضافة من الرسالة النظامية للجوينى ص ١٨.

(٣) فى المخطوط: «صوتاً» والمثبت من الرسالة النظامية للجوينى ص ١٨.

(٤) انظر الرسالة النظامية للجوينى ص ١٨.

(٥) هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمى البكرى أبوعبد الله فخر الدين الرازى الشافعى المفسر المتكلم، كان فريد عصره ومتكلم زمانه رزق الحظوة فى تصانيفه وانتشرت فى الأقاليم، منها: مفاتيح الغيب، المحصول نهاية العقول، تأسيس التقديس، المعالم فى أصول الدين، المعالم فى أصول الفقه، الملخص فى الفلسفة، شرح سقط الزند لأبى العلاء توفى سنة ٦٠٦هـ.

انظر ترجمته فى طبقات الشافعية للسبكى ٥/٣٣ـ٤٠، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٥/٢١ـ٢٢.

(٦) هو أحمد بن أدريس بن عبد الرحمن أبو العباس شهاب الدين الصنهاجي القرافى من علماء المالكية، نسبته إلى قبيلة صنهاجة من برابرة المغرب وهو مصرى المولد والمنشأ والوفاة، من تصانيفه: أنوار البروق فى أنوار الفروق، الذخيرة، تنقيح الفصول توفى سنة ٦٨٤هـ.

(٧) مابين المعقوفين من نفائس الأصول شرح المحصول للقرافى ص ١٧٠.

قوله تعالى: ﴿ورسلاً قد قصصناهم عليك من قبل ورسلاً لم نقصصهم عليك﴾[1] ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾[2] هو[3] كلمه بكلام قائم بذاته[4] وخلق له كلاماً فى الشجرة سمعه موسى عليه السلام؟

فالأول: قول أصحابنا.

والثانى: قول المعتزلة، فقد قام الكلام بالشجرة ولم يشتق لها منه لفظ، فلم يقل الله تعالى: وكلمت الشجرة موسى، واشتق الله تعالى فقال: ﴿وكلم الله موسى﴾[5] وأما [6] ماعدا [7] هذه الصورة فلا[8] تخالف[9] فيه المعتزلة، فإذا[10] قام البياض بثوب فلا[11] يقول المعتزلة إنه لا يسمى أبيض ويسمى ثوباً آخر لم يقم به البياض أبيض لا[12] يقول هذا عاقل انتهى[13].

وهذا وجه آخر على تقرير ثبوت ما سبق عنهم فإنما ذلك فى موضع خاص لا فى كل المواضع حتى يجعل قاعدة عامة.

---

(١) مابين المعقوفين من نفائس الأصول شرح المحصول للقرافى ص ١٧٠.
(٢) سورة النساء الآية ١٦٤.
(٣) فى نفائس الأصول للقرافى: «بل» ص ١٧٠.
(٤) فى نفائس الأصول للقرافى: «وخلق» ص ١٧٠.
(٥) مابين المعقوفين من نفائس الأصول للقرافى ص ١٧٠.
(٦) فى نفائس الأصول للقرافى: «وما» ص ١٧٠.
(٧) فى الأصل و ب: «عدى» والمثبت من نفائس الأصول للقرافى ص ١٧٠.
(٨) فى نفائس الأصول للقرافى: «لا» ص ١٧٠.
(٩) فى الأصل وب: «يخالف» والمثبت من نفائس الأصول للقرافى ص ١٧٠.
(١٠) فى نفائس الأصول للرافى: «وإذا» ص ١٧٠.
(١١) فى نفائس الزصول للقرافى: «لا» ص ١٧٠.
(١٢) فى نفائس الأصول للقرافى: «ولا» ص ١٧٠.
(١٣) انظر نفائس الأصول شرح المحصول للقرافى ص ١٧٠.

٣٥ ـ مسألة : فى اشتراط النقل فى آحاد صور المجاز قولان:[(١)]

أصلها : الخلاف فى القياس فى اللغات[(٢)]، فمن جوزه لم يشترط النقل عنهم فى كل صورة.

(١) اختلف العلماء فى إطلاق الاسم على مسماه المجازى هل يفتقر فى كل صورة إلى كونه منقولاً عن العرب، أو يكفى فيه ظهور العلاقة المعتبرة فى التجوز على قولين:
القول الأول: اشترط فى ذلك النقل مع العلاقة.
القول الثانى: اكتفى بالعلاقة لاغير.
احتج الشارطون للنقل:
أولا: بأنه لو لم يشترط النقل فى الآحاد حتى جاز التجوز بمجرد العلاقة لجاز أن يطلق لفظ نخلة على طويل غير إنسان للمشاركة، وشبكة للصيد للمجاورة، وابن لأب، وأب للإبن للسببية والمسببية وهما نوعان من المجاورة.
وأجيب عن ذلك: بأن العلاقة مقتضية للصحة وتخلف الصحة عنها لا يقدح فيه، فإنه ربما كان لمانع مخصوص، فإن عدم المانع ليس جزء من المقتضى، والتخلف لمانع عن المقتضى جائز.
ثانياً: لو جاز التجوز بلا نقل لكان قياساً أو إختراعاً وهما باطلان أما لزوم أحدهما فلأنه إثبات مالم يصرح به، فإن كان لجامع مشترك بينه وبين ما صرح به مستلزم للحكم فهو للقياس وإلا فهو إثبات مالم يثبت من العرب لا هو ولا مايستلزمه وهو الإختراع.
وأجيب عن ذلك: بأنه لا يسلم أنه لم يكن لجامع يستلزمه يكون اختراعاً، وإنما يكون اختراعاً لو لم يعلم الوضع باستقراء أن العلاقة مصححة كما فى رفع الفاعل، ونصب المفعول فإنه بالوضع قطعاً، ولا يجب النقل واحد واحد، بل قد علم، علماً كلياً بالاستقراء.
واحتج النافون للنقل:
أولاً: بأن إطلاق المجاز مما يفتقر إلى بحث ونظر دقيق فى الجهات المصححة فى التجوز، والأمر النقلى لا يكون كذلك.
وأجيب عن ذلك: بأن النظر ليس فى النقل بل فى العلاقة التى بين محل التجوز والحقيقة.
ثانياً: لو كان المجاز نقلياً لما افتقر فيه إلى العلاقة بينه وبين محل الحقيقة، بل لكان للنقل فيه كافياً.
وأجيب عن ذلك: بأن الافتقار إلى العلاقة إنما كان لضرورة توقف المجاز من حيث هو مجاز عليها، وإلا كان إطلاق الأسم عليه من باب الإشتراك إلا من باب المجاز.
انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/٧١ـ٧٣، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ١/١٤٣ـ١٤٥.

(٢) خرج بذلك ما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب، أو الاستقراء كرفع الفاعل، ونصب المفعول، فليس هذا محل الخلاف، وإنما محل الخلاف فى تسمية مسكوت عنه باسم إلحاقاً له بمعين سمى بذلك الاسم لمعنى تدور التسمية به معه وجودا وعدما، فيرى أنه ملزوم التسمية فأينما وجد وجب التسمية به كتسمية النباش سارقاً للأخذ بالخفية. =

ومن منعه كالقاضى أبو بكر[1]، وإمام الحرمين قال: لابد من النقل فى صحة الإطلاق وقد أشار إلى هذا البناء إمام الحرمين فى التلخيص[2] لكن ابن الحاجب صحح عدم اشتراط النقل[3]، مع تصحيحه منع القياس[4].

٣٦ ـ **مسألة**: يجوز حمل المشترك على معنييه إذا أمكن الجمع وهو القاضى، والجبائى، وعبد الجبار[5]، وأوجبه الشافعى[1]

= فذهب القاضى أبو بكر الباقلانى وإمام الحرمين والغزالى والآمدى إلى أن اللغة لا تثبت قياساً.

وذهب ابن سريج، وابن أبى هريرة، وأبو إسحاق الشيرازى، والإمام الرازى إلى أنها تثبت قياساً فإذا اشتمل معنى اسم على وصف مناسب للتسمية كالخمر أى المسكر من ماء العنب لتخميره أى تغطيته للعقل ووجد ذلك الوصف فى معنى آخر كالنبيذ أى المسكر من غير ماء العنب ثبت له بالقياس ذلك الاسم لغة فسمى النبيذ خمراً فيجب إجتنابه بآية: ﴿إنما الخمر والميسر﴾ سورة المائدة من الآية ٠(٩٠) لا بالقياس على الخمر.

انظر اللمع فى أصول الفقه للشيرازى ص ٦، المستصفى للغزالى ١/٣٢٢ـ٣٢٤، البرهان لإمام الحرمين الجوينى ١/١٧٢ـ١٧٣، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/٧٨ـ٨٣، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ١/١٨٥، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ١/١٨٣ـ١٨٥، شرح المحلى على جمع الجوامع لابن السبكى ١/٢٧١ـ٢٧٣، المسودة فى أصول الفقه لآل تيمية مجد الدين وشهاب الدين وتقى الدين ص ١٧٣.

(١) نسب ابن برهان، والآمدى، وابن الحاجب، ومحمد بن نظام الدين الأنصارى القول بالجواز إلى أبى بكر الباقلانى، بينما نسب إليه ابن السبكى القول بعدم الجواز.
أنظر فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبدالشكور ١/١٨٥، الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/١١٠، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/٧٨، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ١/١٨٣، جمع الجوامع لابن السبكى ١/٢٧١.

(٢) التلخيص ١/١٧٤ ـ ١٧٨.

(٣) قال ابن الحاجب مانصه «ولايشترط النقل فى الآحاد على الأصح، لنا أنه لو كان نقليا لتوقف أهل العربية عليه ولا يتوقفون».
انظر مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ١/١٤٣ـ١٤٥.

(٤) انظر مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ١/١٨٣ـ١٨٥.

(٥) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، الأسد اباذى أبو الحسين قاضى أصولى كان شيخ المعتزلة فى عصره وهم يلقبونه قاضى القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على غيره، =

وغيره عند عدم القرينة كالعام[2]. ومنعه[3] أبو هاشم، وأبو عبد الله البصرى[4]، واختاره الرازى[5]. وقال

= ولى القضاء بالرى ومات فيها، من تصانيفه: شرح الأصول الخمسة الأمالى، العمدة، المجموع فى المحيط بالتكليف، كتاب دلائل النبوة توفى سنة ٤١٥هـ.

انظر ترجمته فى طبقات الشافعية الكبرى للسبكى ٣/٢١٩ـ٢٢٠، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٣/٢٠٢ـ٢٠٣، تاريخ بغداد للخطيب البغدادى ١١/١١٣ـ١١٥، طبقات المعتزلة ١/٥ـ٧.

(١) هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمى القرشى المطلبى أبو عبد الله، أحد الأئمة الأربعة، قال عنه الإمام أحمد بن حنبل «ما أحد ممن بيده محبرة أو ورق إلا وللشافعى فى رقبته منه» وكان من أحذق قريش بالرمى يصيب من العشرة عشرة، قام بالفتيا وهو ابن عشرين سنة، من تصانيفه: الأم فى الفقه، الرسالة فى أصول الفقه، المسند فى الحديث توفى سنة ٢٠٤هـ.

انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٢/٩ـ١٠.

(٢) فى الأصل وب : «كالعلم» تحريف والمثبت من كتب الأصول.

(٣) ممن منع استعمال المشترك فى معنييه أيضاً الكرخى من الحنفية وعبيد الله بن مسعود.

انظر التوضيح لمتن التنقيح لعبيد بن مسعود ١/١٢٦.

(٤) نسب القول بالمنع إلى أبى الحسين البصرى كلٌ الرازى والبيضاوى وابن الحاجب وابن السبكى، بينما وافق الآمدى الزركشى فى النقل عن أبى عبد الله البصرى.

انظر المحصول للرازى ١/١٠٢، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٣٥٢، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١١١، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى الأصول للبيضاوى ١/٢٥٥ـ٢٥٦، جمع الجوامع لابن السبكى ١/٢٥٦.

وأبو عبد الله البصرى هو الحسين بن على البصرى أخذ عن أبى هاشم، لكنه بلغ بجده واجتهاده مالم يبلغ غيره من أصحاب أبى هاشم، وقد بلغ من أمره فى علم الكلام أن أبى الحسين كان يرجع إليه، وربما حضر عنده يسمع ما يجرى، من تصانيفه: كتاب التفضيل توفى سنة ٣٦٧ هـ.

انظر طبقات المعتزلة ١/١١١ـ١١٣.

(٥) استدل الرازى على المنع بقوله: «إن الواضع إذا وضع لفظاً لمفهومين على الانفراد فإما أن يكون قد وضعه مع ذلك لمجموعهما، أو ما وضعه لهما.

فإن قلنا: إنه ماوضعه للمجموع فإستعماله لإفادة المجموع استعمال اللفظ فى غير ما وضع له وإنه غير جائز.

وإن قلنا: إنه وضعه للمجموع فلا يخلو إما أن يستعمل لإفادة المجموع وحده، أو لإفادته مع إفادة الأفراد.

فإن كان الأول: لم يكن اللفظ إلا لأحد مفهوماته؟ لأن الواضع إن كان وضعه بإزاء أمور ثلاثة على البدل وأحدها ذلك المجموع فاستعمال اللفظ فيه وحده لا يكون استعمالاً للفظ فى كل واحد من مفهوماته. =

الغزالى[١]: يجوز بالإرادة لا باللغة[٢].

ثم بعض من منع فى المفرد سلم فى الجمع[٣]، لأن الإقراء بمثابة قرء، وإذا حمل كل واحد على معنى حصل الجمع.

وهذا الخلاف مبنى على جواز جمع المشترك وتثنيته باعتبار معانيه أو معنييه، وفيه خلاف بين النحويين:

فقيل: يجوز مطلقاً.

وقيل: يمنع مطلقاً.

وقيل: إن اتحد المعنى الموجب للتسمية جاز وإلا فلا.

= فإن قلنا: إنه يستعمل فى إفادة المجموع والأفراد على الجمع فهو محال، لأن إفادته للمجموع معناه: أن الاكتفاء لا يحصل إلا بهما. وإفادته للمفرد معناه: أنه يحصل الاكتفاء بكل واحد منهما وحده وذلك جمع بين النقيضين وهو محال، فثبت أن اللفظ المشترك من حيث إنه مشترك لايمكن إستعماله فى إفادة مفهوماته على سبيل الجمع».

انظر المحصول للرازى ١/٢/١٠٢ـ١٠٣.

(١) هو الإمام محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسى الإمام الجليل أبو حامد الغزالى حجة الإسلام، فليسوف متصوف جامع أشتات العلوم له نحو مأتى مصنف فى المعقول والمنقول، من تصانيفه: الإحياء فى علوم الدين، الاقتصاد فى الاعتقاد، البسيط فى الفقه، الوجيز فى فروع الشافعية، المستصفى. توفى سنة ٥٠٥ هـ.

انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٤/١٠ـ١٣، مفتاح السعادة لطاش كبرى زادة ٢/١٩١ـ٢١٠.

(٢) ذكر الغزالى ما نصه: «إن قصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعاً بالمرة الواحدة فهذا ممكن لكن يكون قد خالف الوضع».

انظر المستصفى. للغزالى ٢/٧٣٠

(٣) ليس كل من منع استعمال المشترك فى معنييه منع مطلقاً، بل منهم من أطلق منعه ومنهم من فرق فقال: بجوازه فى الجمع دون المفرد واحتجوا: بأن الجمع فى حكم تعديد الأفراد فقولك ثلاثة عيون فى قوة قولك عين وعين وعين فكما يجوز أن تريد بالأول الجارية مثلا، وبالثانية الباصرة، وبالثالثة عين الشمس فكذا فى الجمع.

وأجيب عن ذلك: بأن هذا الفرق ضعيف لأنا لا نسلم أن الجمع فى حكم تعديد الأفراد، ولو سلمناه لكنه فى حكم تعديد الأفراد نوع واحد، كما علم من استقراء اللغة، فكما لا يجوز استعمال تلك المفردات فى المعانى المختلفة فكذلك استعمال الجمع.

انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١/٢٦٣.

والأكثرون على المنع وشرطوا الاتفاق فى المعنى كاللفظ ولحنوا[1] الحريرى[2] فى قوله:

جاد بالعين حين أعمى هواه عين فانثنى بلا عينين[3]

أراد بالأول المال، وبالثانى العضو الباطن، وجوزه ابن الأنبارى[4] وابن مالك[5] مستدلين بقوله ﷺ: الأيدى ثلاثة[6]........[7]

(١) اللحن: الخطأ ولحنه خطأه.
انظر القاموس المحيط للفيروزابادى (لحن) ٤/٢٦١.

(٢) هو القاسم بن على بن محمد بن عثمان، أبو محمد الحريرى البصرى صاحب المقامات، قرأ النحو على القصبانى، ودخل بغداد فقرأ النحو والأدب على المجاشعى، وتفقه على ابن الصباغ، كان إماماً فى البلاغة والفصاحة ورشاقة الألفاظ، من تصانيفه المقامات، درة الغواص، ديوان شعر، توفى سنة ٥١٥ هـ أو سنة ٥١٦ هـ كما ذكر ابن العماد الحنبلى فى شذرات الذهب ٤/ ٥٠ ـ ٥١.
وانظر ترجمته فى إشارة التعيين وتراجم النحاة واللغويين لليمانى ص ٢٦٣.

(٣) البيت فى مقامات الحريرى ص ٨٥.

(٤) هو عبد الرحمن بن عبدالله بن أبى سعيد الأنبارى الشافعى النحوى يكنى أبا البركات ويلقب بالكمال، قرأ النحو على ابن الجواليقى، وابن الشجرى، وبرع فيه، له شرح لدواوين الشعراء، سمع الحديث وأكثر منه من تصانيفه: هداية الذاهب فى معرفة المذاهب، الداعى إلى الإسلام، النور اللائح فى اعتقاد السلف الصالح، الإنصاف فى مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، الزهر الأسمى فى شرح الأسما، توفى سنة ٥٧٧ هـ.
انظر ترجمته فى إشارة التعيين لليمانى ص ١٨٥ ـ ١٨٦، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٤/٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٥) هو جمال الدين أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن عبدالله بن مالك، الطائى النحوى شافعى المذهب، كان إماماً فى العربية واللغة مبرزاً فى صناعة العربية، من تصانيفه: شرح التسهيل، والشافية الكافية وشرحهما، والعمدة شرحها وغير ذلك توفى سنة ٦٧٢ هـ.
انظر ترجمته فى إشارة التعيين لليمانى ٣٢٠ ـ ٣٢١، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٥/٣٣٩.

(٦) فى لأصل و ب: «ثلاث» تحريف.

(٧) هذا جزء من حديث أورده الحاكم فى مستدركه عن أبى الأحوص عن أبيه مالك بن نضلة، قال: قال رسول الله ﷺ: «الأيدى ثلاثة، فيد الله العليا، ويد المعطى التى تليها، ويد السائل السفلى، فاعط الفضل ولا تعجز عن نفسك»
قال الحاكم: صحيح الإسناد ولم يخرجاه.
المستدرك ١/٤٠٨، كتاب الزكاة، باب فضيلة الإعطاء.

وقول الشاعر:

يداك كفت إحديهما[1] كل بائس وأخراهما[2] كفت أذى[3] كل معتدى[4]

أراد: يد النعمة، والجارحة.

قال ابن مالك: ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبى﴾[5] فإن الواو إما عائدة على المعطوف [والمعطوف عليه، أو على المعطوف وحده مستغنى بخبره عن خبر المعطوف عليه][6] وهذا ممتنع، لأنه من الاستدلال بالثانى على الأول، كقول الشاعر[7]:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض [والرأى مختلف][8]

وهو ضعيف، وأما[9] الجيد الاستدلال بالأول كقوله تعالى: ﴿والحافظين فروجهم والحافظات﴾[10] وصون القرآن العزيز عن الأوجه[11] الضعيفة واجب، ولو سلم استعماله[12] لهذا[13] الوجه مع

(١) فى شرح التسهيل لابن مالك: «إحداهما» ١/٦٤.

(٢) فى شرح التسهيل لابن مالك: «أحدهما» ١/٦٤.

(٣) فى الأصل و ب: «إذا».

(٤) البيت في شرح التسهيل لابن مالك ١/٦٤ وهو دون نسبة.

(٥) سورة الأحزاب الآية (٥٦).

(٦) مابين المعقوفين ليست فى شرح التسهيل لابن مالك.

(٧) هو قيس بن الخطيم بن عدى الأوسى أبو يزيد، شاعر الأوس وأحد صناديدها فى الجاهلية، أدرك الإسلام وتريث فى قبوله فقتل قبل أن يدخل فيه، توفى قبل الهجرة لسنتين.
انظر ترجمته في خزانة الأدب ولب لسان العرب على شواهد شرح الكافية للبغدادى ٣/١٦٨ـ١٦٩، الأعلام للزركلى ٦/٥٥.

(٨) مابين المعقوفين إضافة من ديوان قيس بن الخطيم ص ٢٣٩، وكذلك شرح التسهيل لابن مالك ١/٦٤، وقد ورد بدون نسبة فيها.

(٩) فى شرح التسهيل لابن مالك: «وإنما» ١/٦٤.

(١٠) سورة الأحزاب من الآية (٣٥).

(١١) فى شرح التسهيل لابن مالك: «الوجوه» ١/٦٤.

(١٢) فى شرح التسهيل لابن مالك: «استعمال» ١/٦٤.

(١٣) فى شرح التسهيل لابن مالك: «هذا» ١/٦٤.

ضعفه منع[1] من استعماله هنا خلاف[2] المستدل به والمستدل عليه في المعنى، وذلك لا يجوز بالإجماع[3]، فتعيين عود الواو إلى المعطوف والمعطوف عليه، وكون الصلاة معبراً بها عن حقيقتين مختلفتين وهو المطلوب[4]، انتهى كلام ابن مالك.

وقد ذكر ابن الحاجب أن الأكثر على أن جمع المختلف المعنى مبنى على صحة إطلاق ذلك اللفظ على حقائقه المختلفة دفعة، ولكن ذلك الإطلاق مجاز لا حقيقة فليكن ما انبنى عليه مجاز أيضاً[5].

فخرج منه أن تثنية المختلف وجمعه إن ورد منه شيء قُبِل، وأما تجويزه قياساً فعلى المجاز، لأن الصناعة النحوية تقتضيه.

وقال الشريشى[6] فى شرح المقامات: هذا النوع يكثر فى كلام المولدين[7] ويقل[8] في كلام العرب ولا أحفظ منه غير قول النابغة الجعدى[9].

(١) فى شرح التسهيل لابن مالك: «لمنع» ١/٦٤.
(٢) فى شرح التسهيل لابن مالك: «تخالف» ١/٦٤.
(٣) فى شرح التسهيل لابن مالك: «بإجماع» ١/٦٤.
(٤) انظر شرح التسهيل لابن مالك ١/٦٤ ـ ٦٥.
(٥) ذكر ابن الحاجب ما نصه: «أن المشترك يصح إطلاقه على معنييه مجاز لا حقيقة «ثم ذكر ما نصه: «والأكثر أن جمعه باعتبار معنييه مبنى عليه».
انظر مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١١١.
(٦) هو أحمد بن عبد المؤمن بن موسى بن عيسى بن عبد المؤمن النحوى الشريشى نسبة إلى شريش بالأندلس، من العلماء بالأدب والأخبار من تصانيفه: شرح المقامات الحريرية، اختصر نوادر أبى على القالى، وهو من الأئمة المشهورين توفى سنة ٦١٩ هـ.
انظر ترجمته فى إشارة التعيين لليمانى ص ٣٧، الأعلام للزركلى ١/١٥٨.
(٧) المولدة: هى المولودة بين العرب كالوليدة، والمحدثة من كل شيء ومن الشعراء لحدوثهم.
انظر القاموس المحيط للفيروز أبادى «ولد» ١/٣٤٤.
(٨) فى شرح مقامات الحريرى للشريشى: «وهو مستعمل» ٢/١٣٧.
(٩) هو عبد الله بن قيس بن جعدة بن كعب بن ربيعة كان يكنى أبا ليلى وهو جاهلى توفى سنة ٢٢٠هـ.
انظر ترجمته فى الشعر والشعراء لابن قتيبة، خزانة الأدب للبغدادى ١/٥١٢.

وقد أبقت[1] صروف[2] الدهر منى كما أبقت[3] من السيف اليمانى

يصممهم[4] وهو مأثور[5] جرار إذا جمعت بقائمه اليدان

فسره أبو عبيدة[6] البكرى وغيره أنه[7] أراد بذلك الجارحين[8] والأيدى الذي هو القوة فجمع على الأخف.

قلت: أنشد ثعلب[9]:

ثلاثة أحباب فحب علاقة وحب تملاق[10] وحب هو القتل[11]

---

(١) فى الأصل و ب: «أبقى»، والتصويب من شرح مقامات الشريشى ٢/١٣٧.

(٢) فى الأصل و ب «ضروب»، والتصويب من شرح مقامات الشريشى ٢/١٣٧ وصروف الدهر: نوائبه.

انظر مختار الصحاح لعبد القادر الرازى «صرف» ٣٦١.

(٣) فى الأصل و ب: «بقى» والتصويب من شرح مقامات الشريشى ٢/١٣٧.

(٤) فى الأصل وب: «يصمم» والتصويب من شرح مقامات الشريشى ٢/١٣٧.

(٥) السيف المأثور: هو السيف الذى متنه حديد أنيث وشفرته حديد ذكر، انظر القاموس المحيط للفيروز آبادى (أثر) ١/٣٥٩.

(٦) فى الأصل وب: «عبيد» والتصويب من شرح مقامات الشريشى ٢/١٣٧.

وأبو عبيدة البكرى هو عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكرى الأندلسى أبو عبيدة كان ثقة علامة بالأدب، من تصانيفه: المسالك والممالك، معجم ما استعجم، شرح أمالى القالى، الإحصاء لطبقات الشعراء، فصل المقال فى شرحح كتاب الأمثال لابن سلام توفى سنة ٤٨٧هـ.

انظر ترجمته فى بغية الوعاء للسيوطى ص ٢٨٥، الأعلام للزركلى ٤/٢٣٣.

(٧) فى شرح مقامات الشريشى: «بأنه» ٢/١٣٧.

(٨) فى الأصل وب: «الجارحة» والتصويب من شرح مقامات الشريشى ٢/١٣٧.

(٩) هو أبو العباس ثعلب أحمد بن يحيى بن يزيد الشيبانى، شيخ اللغة والعربية، حدث عن غير واحد، وعنه غير واحد، وكان ثقة صالحاً مشهوراً بالحفظ والمعرفة، وكان أصم، من تصانيفه: الفصيح، كتاب القراءات، كتاب إعراب القرآن توفى سنة ٢٩١ هـ.

انظر ترجمته فى شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلى ٢/٢٠٧.

(١٠) فى الأصل وب: «علاق» وهو تحريف والتصويب من مجالس ثعلب ١/٢٩، وتملقه، وتملق له تملقاً وتملاقاً أى تودد إليه وتلطف له.

انظر لسان العرب لابن منظور (ملق) ٣/٥٧٢.

(١١) هذا البيت أورده ثعلب فى مجالسه عن ابن الأعرابى ١/٢٩، وكذا أورده صاحب لسان العرب (ملق) ٣/٥٧٢.

وأنشد غيره للفرزدق[1]:

إن الأحامرة الثلاثة أهلكت مالى وكنت بهن قدما مولعاً

الراح واللحم السمين والطلى بالزعفران فلا أزل مودعاً[2]

وفى أهلكهم الأحمران: يعنى الذهب والزعفران.

ويقال: الأحمران[3]: اللحم والشراب..

والأصفران[4]: الذهب والزعفران.

وقالوا: ما عندنا إلا الأسودان[5] يعنى التمر والماء، وهو كثير وقد جمع أبو الطيب عبد الواحد[6] اللغوى مصنفاً حافلاً.

(١) هو همام بن غالب بن صعصعة بن ناجية بن عقال بن محمد بن سفيان بن مجاشع بن دارم، كنيته أبو فراس، ولقبه الفرزدق وهو من مشاهير الشعراء، وكان يقال لولا شعره لذهب نصف أخبار الناس توفى سنة ١١٤هـ.

انظر ترجمته فى الشعر والشعراء لابن قتيبة ١/٤٧١، خزانة الأدب للبغدادى ١/١٠٥ـ١٠٦.

(٢) البيتان ليسا فى ديوان الفرزدق وأوردهما صاحب اللسان وقد نسبهما للأعشى مع إختلاف يسير فى بعض الكلمات وأصلهما.

إن الأحامرة الثلاثة أهلكت مالى وكنت بها قديماً مولعاً

الخمر واللحم السمين وأطلى بالزعفران فلن أزل مولعاً

انظر لسان العرب لابن منظور (حمر) ١/٧١٤.

(٣) انظر أدب الكاتب لابن قتية، ولسان العرب لابن منظور (حمر) ١/٧١٤.

(٤) انظر أدب الكاتب لابن قتيبة ص ٣٦، القاموس المحيط للفيروزآبادى (صفر) ٢/٦٩.

(٥) انظر أدب الكاتب لابن قتيبة ص ٣٦، القاموس المحيط للفيروزآبادى (سود) ١/٣٠١.

(٦) وهو عبدالواحد بن على الحلبى أبو الطيب اللغوى، الإمام الأوحد، من تصانيفه: كتاب فى مراتب النحويين، كتاب الإبدال، وله كتاب فى الاتباع على حروف المعجم توفى سنة ٣٥١هـ.

انظر ترجمته فى إشارة التعيين لليمانى ص ١٩٧، الأعلام للزركلى ٤/٣٢٥.

٣٧ ــ مسألة: الحقيقة الشرعية(١) واقعة(٢).

خلافًا للقاضى(٣) فإنها عنده(٤) حقائق لغوية لم يستعملها الشارع إلا بها والزيادات شروط(٥) وتبعه أبو نصر بن

(١) الحقيقة الشرعية: هى اللفظة التى استفيد من الشارع وضعها للمعنى كالصلاة للأفعال المخصوصة، والزكاة للقدر المخرج، وأقسامها أربعة:
الأول: أن يكون اللفظ والمعنى معلومين لأهل اللغة، لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى كلفظ الرحمن لله تعالى، فإن كلاً منهما كان معلوماً لهم ولم يضعوا اللفظ لله تعالى ولذلك قالوا حين نزل قوله تعالى ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن﴾ سورة الإسراء (١١٠) إنا لا نعرف إلا رحمن اليمامة.
الثانى: أن يكونا غير معلومين لأهل اللغة كأوائل السور عند من يجعلها اسماً أو للقرآن فإنها ما كانت معلومة على هذا الترتيب ولا القرآن ولا السور.
الثالث: أن يكون اللفظ معلوماً لأهل اللغة والمعنى غير معلوم كلفظ الصلاة والصوم وأمثالها، فإن هذه الألفاظ كانت معلومة لهم ومستعملة عندهم فى معانيها المعلومة، ومعانيها الشرعية ما كانت معلومة لهم.
الرابع: أن يكون اللفظ مجهولاً لهم والمعنى معلوماً كلفظ الأب، فإنه قيل إن هذه الكلمة لم تعرفها العرب ولذلك قال عمر رضى الله عنه لما نزل قوله تعالى﴿وفاكهة وأبا﴾ سورة عبس الآية (٣١) هذه الفاكهة فما الأب؟ ومعناه معلومًا لهم بدليل أن له اسمًا آخر عندهم نحو العشب (والأب: هو المرعى) انظر الصحاح للجوهرى ٨٦/١.
والإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢٧٥/١ – ٢٧٦، شرح الإسنوى ٢٥١/١ – ٢٥٢.

(٢) اختلف العلماء فى الوقوع:
انظر فى المعتمد فى أول الفقه لأبى الحسين البصرى ١٨/١ – ٢١، المستصفى للغزالى ٣٣٠/١ – البرهان لإمام الحرمين الجوينى ١٧٧/١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ١٦٢/١ – ١٦٣، المحصول للفخر الرازى ١١٩/١، الإبهاج فى شرح المنهاج وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢٧٦/١ – ١٧٧، شرح الأسنوى ٢٥٢/١.

(٣) هو القاضى أبو بكور الباقلانى.

(٤) فى (ب) عند.

(٥) ذكر القرانى عن القاضى أبى بكر الباقلانى ما نصه «قال القاضى فتح هذا الباب يحصل غرض الشيعة من الطعن على الصحابة رضوان الله عليهم فإنهم يكفرون الصحابة، فإذا قيل: إن الله تعالى وعد المؤمنين بالجنة وهم قد آمنوا، يقولون: إن الأيمان الذى هو التصديق صدر منهم، ولكن الشرع نقل هذا اللفظ إلى الطاعات وهم صدقوا وما أطاعوا فى أمر الخلافة، فإذا قلنا: إن الشرع لم ينقل سد هذا الباب الردئ، ولقوله تعالى (قرآنا عربيًا) سورةطه من الآية (١١٣) وهذه الألفاظ موضوعة فى القرآن فلو كانت منقولة لم يكن القرآن كله عربياً.
انظر تنقيح الفصول فى اختصار المحصول فى الأصول للقرافى ص ٤٣ــ٤٤.

القشيرى[1] من أصحابنا[2].

قلت: ونقله الإمام أبو المظفر طاهر بن محمد الإسفرايينى[3] فى كتابه الأوسط[4] عن الشيخ أبى الحسن الأشعرى.

وقالت المعتزلة: بل نقل الشرع هذه الألفاظ عن مسمياتها اللغوية إلى هذه المفهومات الشرعية واستعملها حقائق فيها باعتبار الوضع[5].

فالمعتزلة يقولون: إن الشارع اخترعها وليس للعرب فيها تصرف.

(١) هو عبد الرحمن بن عبد الكريم بن هوازن القشيرى أبو نصر الفقيه الشافعى المتكلم الأصولى الأديب النحوى، أشبه أباه أبو القسم القشيرى فى علومه ومجالسه، واظب درس إمام الحرمين حتى وصل طريقه فى المذهب والخلاف، ثم ذهب إلى بغداد وعقد بها مجلس وعظ وحصل له قبول عظيم، وحضر الشيخ أبو إسحاق الشيرازى مجلسه وأطبق علماء بغداد أنهم لم يروا مثله توفى سنة ٤٦٥هـ.

انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٣/٣٢١ـ٣٢٢، مرآة الجنان لليافعى ٣/٢١٠ـ٢١١، الأعلام للزركلى ٤/١٢٠.

(٢) انظر جمع الجوامع لابن السبكى ١/٣٠٢.

(٣) هو أبو المظفر طاهر بن محمد الإسفرايينى الشافعى صاحب التفسير الكبير من تصانيفه أيضاً التبصير فى الدين، تمييز الفرقة الناجية، الأوسط توفى سنة ٤٧١هـ.

انظر ترجمته فى طبقات الشافعية الكبرى للسبكى ٥/١١.

(٤) هذا الكتاب لم أعثر عليه فيما بين يدى من مصادر.

(٥) انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ١/١٨ ـ ٢١، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١/٢٧٧، شرح الإسنوى ١/٢٥٢، جمع الجوامع لابن السبكى ١/٣٠٢.

والقاضى[1] يقول: العرب اخترعتها وليس للشارع فيها تصرف إلا بزيادة شرط ونحوه[2].

وقال الإمام فخر الدين الرازى: لم يستعملها فى مفهوماته اللغوية ولم ينقلها، بل استعملها مجازات فى المفهومات الشرعية من باب التعبير بالجزء عن الكل، لأن الصلاة جزءها الدعاء[3]. وسـمى المعتزلة ما أجرى على الفاعل كالمؤمن دينية، وما أجرى على الفعل كالصلاة فشرعية.

---

(١) هو القاضى أبو بكر الباقلانى.

(٢) انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده ١/٢٧٧، شرح الإسنوى ١/٢٥٢، جمع الجوامع لابن السبكى ١/٣٠٢.

(٣) قال الإمام فخر الدين الرازى ما نصه: «والمختار أن إطلاق هذه الألفاظ على هذه المعانى على سبيل المجاز من الحقائق اللغوية».

انظر المحصول للفخر الرازى ١/١١٩.

ثم قال: «ومن المجازات المشهورة تسميتهم الشىء باسم جزئه كما يقال: للزنجى أنه أسود، والدعاء أحد أجزاء هذا المجموع المسمى بالصلاة، بل هو الجزء المقصود لقوله تعالى: ﴿وأقم الصلاة لذكرى﴾ سورة طه الآية (١٤).

ولأن المقصود من الصلاة التضرع والخضوع فلا جرم لم يكن إطلاق لفظ الصلاة عليه خارجاً عن اللغة.

انظر المحصول للفخر الرازى ١/١٢٥.

ثم هل وقعا[1]؟ أو وقعت الشرعية لا الدينية خلاف: وصحح إمام الحرمين[2]، والشيخ أبو إسحاق الثانى[3].

---

(١) ذهبت المعتزلة إلى وقوع الحقيقة الشرعية والدينية كلفظ الإيمان فإن الشارع ابتكر وضعه لمعنى لا يعرفه أهل اللغة وهو العبادات.

انظر حاشية البنانى ١/٣٠٣.

(٢) قال إمام الحرمين مانصه: «وأما المختار عندنا فيقتضى بيانه تقديم أصل هو مقصود فى نفسه وبه يتم غرض المسألة فنقوله:

قد ذكر الأصوليون أن فى الألفاظ ما هو عرفى وللعرف احتكام فيه، ووجه احتكام العرف فيه يحصره شيئان:

أحدهما: أن تعم استعارته عموماً يستنكر معها استعمال الحقيقة، وهذا كقول القائل: الخمر محرمة، وهذا مستعار متجوز به فإن الخمر لا تكون مرتبط التكليف، وإنما يتعلق التكليف بأحكام أفعال المكلفين، فالمحرم إذاً شرب الخمر وتعاطيها، ولو قال قائل ليست الخمر محرمة لكان قائلاً هجرا، ويكثر ذلك فى اللسان والشرع فهذا أحد الوجهين.

والثانى: يخصص العرف أسماء ببعض المسميات ووضع الاسم يقتضى ألا يختص، وهذا كالدابة فإنها مأخوذة من دب يدب وهو مبنى فاعل على قياس مطرد فى أسماء الفاعلين، ثم يقال فلان يدب ولا يسمى دابة إلا بعض البهائم والحشرات كالحيات ونحوها.

فإذا تبين هذا بنينا عليه غرضنا وقلنا: الدعاء إلتماس وأفعال المصلى أحوال يخضع فيها لربه عز وجل ويبتغى بها إلتماساً فعمم الشرع عرفاً فى تسمية تلك الأفعال دعاء دعاء تجوزا واستعارة، وخصص الصلاة بدعاء مخصوص فلا تخلو الألفاظ الشرعية عن هذين الوجهين، وهما متلقيان من عرف الشرع. فمن قال: إن الشرع زاد فى مقتضاها وأراد هذا فقد أصاب الحق، وإن أراد غيره فالحق ماذكرناه.

ومن قال: إنها نقلت نقلاً كلياً فقد زل، فإن فى الألفاظ الشرعية إعتبار معانى اللغة من الدعاء والقصد والإمساك فى الصلاة والصوم والحج فهذا حاصل هذه المسئلة».

انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ١/١٧٦ـ١٧٧.

(٣) انظر اللمع فى أصول الفقه للشيرازى ص ٦.

وأصل الخلاف فى هذه المسئلة يلتفت على تفسير الإيمان هل هو التصديق أو الطاعات؟ فإن قلنا هو التصديق امتنع النقل وإلا فلا.

ومن هذا تنشأ مسئلة الفاسق هل يخرج عن الإيمان؟

وهل تثبت منزلته بين منزلتين وهى الفسق بين الإيمان والكفر؟

قال الشيخ أبو إسحاق فى شرح اللمع: «وهذه[1] أول مسئلة نشأت فى الاعتزال، وذلك أن عثمان رضى الله عنه لما قتل ظهرت البدع[2] وكثرت الشرور [فقوم من أصحاب على تبروء منه][3].

وقال أهل الشام: نحن [نطلب][4] دم عثمان وجرت بينهم من الحروب ما لا يخفى، فجاءت المعتزلة بعدهم [بقليل][5] فقالوا: ننزلهم منزلة بين المنزلتين فلا نسميهم كفارا ولا مؤمنين ونسميهم[6] فسقة، حتى اطلقوا

(١) فى الأصل و ب: «هذا» والتصويب من شرح اللمع للشيرازى ١/١٧٢.

(٣) فى الأصل و ب «البدعة» وما اثبتاه من شرح اللمع للشيرازى ١/١٧٢.

(٣) ما بين المعقوفين من شرح اللمع للشيرازى ١/١٧٢.

(٤) ما بين المعقوفين من شرح اللمع للشيرازى ١/١٧٢.

(٥) ما بين المعقوفين من شرح اللمع للشيرازى ١/١٧٢.

(٦) فى شرح اللمع للشيرازى: «ونقول هم» ١/١٧٢.

هذا الاسم(١) على أكابر(٢) الصحابة كطلحة(٣) والزبير(٤) رضى الله عنهما(٥).

ووجه بناء هذا الأصل أن المعتزلة قالوا: إن الأسماء المستعملة فى أصول الديانات حقائق شرعية بمعنى أن الشرع اخترعها، وكان الإيمان فى الشرع عبارة عن التصديق مع العمل فهؤلاء ليسوا مؤمنين، لأنه وإن وجد فيهم التصديق، لكن لم يوجد منهم العمل، وليسوا بكافرين لقيام الإجماع عليه فثبتت الواسطة، ولما كان القاضى يرى أنها حقائق لغوية وأن الشرع استعملها على موضعها أطلق عليهم اسم الإيمان حقيقة، لأن الإيمان فى اللغة التصديق وشرط معه الشرع شرطاً آخر، وبانتفاء الشرط لا ينتفى المشروط.

قال الشيخ أبو إسحق: سمعت القاضى أبا(٦) الطيبى

---

(١) فى شرح اللمع: «القول» انظر شرح اللمع للشيرازى ١/١٧٣.

(٢) فى شرح اللمع: «عظماء» انظر شرح اللمع للشيرازى ١/١٧٣.

(٣) هو طلحة بن عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن كعب بن سعد بن مرة بن كعب بن لؤى بن غالب، كنيته أبو محمد وكان يقال له الفياض، يعد من البدريين ولم يلحق بدراً كان بعثه النبى ﷺ إلى الحوران لتجسس أخبار العير فلحق النبى ﷺ ببدر بعد فراغه من الوقعة فضرب له ﷺ بسهمه وأجره، قتله مروان بن الحكم يوم الجمل بسهم رماه، سنة ست وثلاثين وهو ابن أربع وستين سنة فى شهر رجب.
تنظر ترجمته فى مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار، ص ٢٥، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ١/٤٣.

(٤) هو الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبدالعزى بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤى بن غالب، كنيته أو عبدالله كان حوارى المصطفى ﷺ، قتله عمرو بن جرموز يوم الجمل فى شهر رجب سنة ست وثلاثين. انظر مشاهير علماء الأمصار وأعلام الأقطار لابن حبان البستى ص ٢٥، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ١/٤٣.

(٥) كلمة: «رضى الله عنهما» غير موجودة فى شرح اللمع.

(٦) فى الأصل «ب»: «أبو» وهى خطأ.

الطبرى[1] يقول: سمعت [القاضى][2] أبا بكر [الباقلانى][3] يقول: «يقول: «ذهبت المعتزلة [وناشئة][4] القدرية إلى أن فى الأسماء شيئاً منقولاً وتابعهم على ذلك جماعة[5] من المتفقهة ولم يعلموا ما فى ذلك من الكفر والطغيان.

وقال: «هذا قول عظيم فى السلف».

قال الشيخ: ويمكننا[6] أن [نحترز من هذه المسألة][7] فتقول[8]: إن الأسماء منقولة إلا فى[9] هذه المسألة، كما نقول فى الأمر يقتضى الوجوب[10]. وإن كان فيه[11] ما لا يقتضى[12] [الوجوب][13].

وقال فى موضع آخر[14]: وأما إثبات الاسم من جهة عرف الشرع فهو أن يكون اللفظ موضوعًا فى اللغة لمعنى وورود الشرع به فى

(١) هو طاهر بن عبدالله بن طاهر الطبرى، أبو الطيب قاضى من أعيان الشافعية عارفًا بالأصول والفروع محققًا، حسن الخلق، صحيح المذهب من تصانيفه: التعليقة الكبرى توفى سنة ٤٥٠هـ.

انظر ترجمته فى شذرات الذهب ٣/٢٨٤ - ٢٨٥.

(٢) ما بين المعقوفين من شرح اللمع للشيرازى ١/١٧٣.

(٣) ما بين المعقوفين من شرح اللمع للشيرازى ١/١٧٣.

(٤) ما بين المعقوفين من شرح اللمع للشيرازى ١/١٧٣.

(٥) فى شرح اللمع «قوم» ١/١٧٣.

(٦) فى الأصل وب: «يمكث» وما أثبتناه من شرح اللمع للشيرازى ١/١٧٣.

(٧) ما بين المعقوفين من شرح اللمع للشيرازى ١/١٧٣.

(٨) فى الأصل و (ب): «يقال» وما أثبتناه من شرح اللمع للشيرازى ١/١٧٣.

(٩) كلمة: «فى» غير موجودة فى شرح اللمع للشيرازى.

(١٠) فى شرح اللمع للشيرازى «للوجوب» ١/١٧٣.

(١١) فى الأصل و (ب): «منها» والتصويب من شرح اللمع للشيرازى ١/١٧٣.

(١٢) فى الأصل و (ب): «يقتضيه» والتصويب من شرح اللمع للشيرازى ١/١٧٣.

(١٣) ما بين المعقوفين من شرح اللمع للشيرازى ١/١٧٣.

(١٤) ذكر ذلك فى فصل: «إثبات الاسم من جهة عرف الشرع» ١/١٨١.

غيره وكثر استعماله فيه[وذلك][1] كالأسماء المنقولة إلى الشرع كالوضوء والصلاة والزكاة والصيام والحج[2]، فذهبت المعتزلة: إلى أنها منقولة من اللغة إلى الشرع.

ومن أصحابنا من ذهب[3] إلى أن الأسماء كلها مبقاة على موضوعاتها فى اللغة لم ينقل شىء منها إلى الشرع.

قال: وهو قول أهل الحق ومذهب أهل السنة، وقد ذكرنا أن ذلك أول بدعة ظهرت فى الإسلام وأصله مسئلة الإيمان[4].

قال: وقد نصرت فى التبصرة أن الأسماء منقولة.

قال: ويمكننا نصرة[5] ذلك من غير أن نشارك المعتزلة فى مذهبهم[6].

فنقول: [إن][7] هذه الألفاظ [التى ذكرناها][8] منقولة من اللغة إلى الشرع[9]، فأما الإيمان فهو مبقى على موضوعه فى اللغة غير منقول إلى الشرع انتهى.

(١) ما بين المعقوفين من شرح اللمع للشيرازى ١/١٨١.

(٢) انظر شرح اللمع للشيرازى ١/١٨١ - ١٨٣.

(٣) فى شرح اللمع للشيرازى: «قال» ١/١٨٣.

(٤) انظر شرح اللمع للشيرازى ١/١٨٣.

(٥) فى الأصل: «نصرته» والمثبت من شرح اللمع للشيرازى ١/١٨٣.

(٦) فى شرح اللمع للشيرازى: «بدعتهم» ١/١٨٣.

(٧) ما بين المعقوفين من شرح اللمع للشيرازى ١/١٨٣.

(٨) ما بين المعقوفين من شرح اللمع للشيرازى ١/١٨٣.

(٩) فى شرح اللمع للشيرازى: «الشريعة» ١/١٨٣.

وبنحو ذلك قال ابن برهان(١) فى رد شبهة أن نقل الأسامى من اللغة إلى الشرع يقضى إلى إخراج الفاسق من الإيمان.

فقال: هذا إذا قلنا أن جميع الأسامى منقولة وليس كذلك، بل مذهبنا أن بعضها منقولة وبعضها مبقًا على حقائقها اللغوية ومنه اسم الإيمان فلا جرم إذا وجد التصديق حكمنا بإيمان الشخص وإن تخلف بعض الأركان.

وقال القاضى محلى(٢) فى الذخائر(٣): فائدة الخلاف فى هذه المسئلة أنه إذا ورد فى الشرع أمر بصلاة أو زكاة أو صيام أو حج فإنه يحمل على ما يقتضيه اللفظ فى الشرع دون اللغة.

وسيأتى فى باب البيان مسئلة مفرعة على هذا الأصل أيضاً.

---

(١) هو أحمد بن على بن برهان أبو الفتوح فقيه بغدادى كان شافعى المذهب عالماً بالأصول، يضرب به المثل فى حل الإشكال، من تصانيفه: البسيط، الوجيز، الوسيط، الوصول إلى الأصول، وقد اضطربت التراجم في ذكر سنة وفاته فمنهم من قال: إن وفاته كانت سنة ٤١٨هـ أو سنة ٥٢٠هـ كصاحب كشف الظنون ٢٠١/١، ٢٠٠١/٢ - ٢/١٤، وذهب ابن العماد الحنبلى فى شذرات الذهب ٤/ ٦٠ إلى أنه توفى سنة ٥٢٠هـ.

(٢) هو محلى بن جميع أبو المعالى القرشى المخزومى الشافعى الأرشوفى الأصل المصرى قاضى القضاة بالديار المصرية تفقه على الفقيه سلطان المقدسى، وبرع وصار من كبار الأئمة، من تصانيفه الذخائر.

قال عنه الأسنوى: وهو كثير الفروع والغرائب إلا أن ترتيبه غير معهود متعب لمن أراد استخراج المسائل منه وفيه أيضاً أوهام.

كما قال عنه الأذرعى: أنه كثير الوهم ويستمد من كلام الغزالى ويعزوه إلى الأصحاب وذلك عادته، ومن تصانيفه أيضاً أدب القضاء سماه العمدة ومصنف فى الجهر بالبسملة توفى سنة ٥٥٠هـ.

انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ١٥٧/٤، معجم المؤلفين ١٨٩/٨.

(٣) لم أعثر عليه بعد طول بحث.

٣٨ ـ مسألة : هل يعتبر فى إطلاق الاسم على مسماه المجازى نقله عن العرب أو يكفى جنس العلاقة ؟

فيه قولان[١] : أصحهما اعتباره ويكفى الجنس .

والخلاف يلتفت على الخلاف فى مسئلة أخرى وهى أن المجاز هل يقاس عليه؟

وفيه قولان: أحدهما: أنه لا يقاس عليه[٢]، فلا يقال: سل البساط والسرير، لأنه مستفاد من حقيقة فلو قيس عليه كان مستعاراً منه فليست لسل، ولهذا منعوا من تصغير المصغر، وهذا القول نقل أبو بكر الطرطوشى[٣] فيه الاجماع فقال: أجمع العلماء أن المجاز لا يقاس عليه فى موضع القياس، وكذا حكى الآمدى فى الكلام على حقيقة النسخ إجماع أهل الفقه أن المجاز لا يجوز به فى غيره[٤] مع أنه

---

(١) القول الأول: اشترط فى ذلك النقل مع العلاقة .

القول الثانى: اكتفى بالعلاقة لاغير.

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/٧١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ١/١٤٣ـ١٤٤ .

(٢) ذهب إلى ذلك القاضى أبو بكر الباقلانى وإمام الحرمين والغزالى والآمدى .

انظر البرهان لإمام الحرمين ١/١٧٢، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/٧٩، المستصفى للغزالى ١/٣٢٣ـ٣٢٤، جمع الجوامع لابن السبكى ١/٢٧١ .

(٣) هو محمد بن الوليد بن محمد بن خلف القرشى الفهرى الأندلسى أبو بكر الطرطوشى، أديب من فقهاء المالكية الحفاظ من أهل طرطوشة بشرق الأندلس، كان زاهداً لم يتشبث من الدنيا بشئ، من تصانيفه: سراج الملوك، التعليقة فى الخلافيات، بر الوالدين، الفتن، مختصر تفسير الثعلبى توفى سنة ٥٢٠هـ .

انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٤/٦٢ـ٦٤ .

(٤) انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣/١٤٨ .

ممن حكى الخلاف هنا[1].

والثانى: أنه يقاس عليه[2].

٣٩ ـ مسألة: ذكروا من أنواع المجاز مجاز النقصان كقوله تعالى: ﴿وسئل القرية﴾[3] وهو مشكل، لأنه كيفية استعمال اللفظ فى غير موضوعه، وهذه المفردات مستعملة فى موضوعها، إنما المتجوز فيه الإسناد وهذا من باب المجاز العقلى الذى يتكلم فيه البيانى لا اللغوى الذى يتكلم فيه الأصولى.

إذا علمت ذلك فاختلفوا فى المضاف المحذوف هل سبب التجوز أو محل التجوز؟

فذهب الإمام فخر الدين الرازى إلى أنه سبب التجوز، لأن عادة[4] العرب نصب المفعول فاللفظ فى هذه المادة موضوع لسؤال القرية بتقدير مضاف محذوف هو سبب التجوز وصيرورة اللفظ مجازا[5].

---

(١) انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/٧٨-٨٣.

(٢) ذهب إلى ذلك أبو العباس ابن سريج، وأبى على بن أبى هريرة، واختاره أبو إسحاق الشيرازى حيث قال: «إن هذا هو الأصح، لأن العرب سمت ما كان فى زمانها من الأعيان بأسماء ثم انقرضوا وانقرضت تلك الأعيان، وأجمع الناس على تسمية أمثالها بتلك الأسماء فدل على أنهم قاسوها على الأعيان التى سموها».

انظر اللمع لأبى إسحاق الشيرازى ١٠-١١، جمع الجوامع لابن السبكى ١/٢٧١.

(٣) سورة يوسف من الآية (٨٢).

(٤) فى الأصل: «عادت».

(٥) ذكر الفخر الرازى أن مجاز النقصان إنما كان مجازا لأنه نقل عن موضوعه الأصلى إلى موضوع آخر فى المعنى وفى الإعراب.

أما فى المعنى فلأن قوله تعالى: ﴿وسئل القرية﴾ موضوع لسؤال القرية وقد نقل إلى أهلها.

وذهب البيانيون إلى أنه محل التجوز أى المتجوز عنه لا سبب المجاز وينبنى على الطريقين أن المضافات المحذوفة التى لا توجب مجازاً هل تكون مجازات أو لا؟

فعلى الأول: لا تكون كلها مجازا إلا أن الذى باشره العامل عدل عنه إلى غيره.

وعلى الثانى: تكون مجازاً أو التركيب.

٤٠ ـ **مسألة**: لابد فى المجاز من العلاقة بينه وبين المعنى ومن جملة أنواعها تسمية الشيء باعتبار ما كان عليه كتسمية الآدمى مضغة، وجعله بعض الأصوليين[1] حقيقة.

والخلاف مبنى على أن المشتق هل يطلق حقيقة على من اتصف بإيجاد فعله؟ أو على من هو آخذ فى إيجاده؟

ولا خلاف أنه بالنسبة إلى الاستقبال مجاز بخلاف الفعل فإنه فى الأزمنة الثلاثة حقيقة..

٤١ ـ **مسألة**: هل بين اللفظ ومدلوله مناسبة طبيعية؟ فيه خلاف:

= وأما فى الإعراب فلأن النقصان متى لم يغير إعراب الباقى لم يكن ذلك مجازاً فإنك إذا قلت: «جاءنى زيد وعمرو» فهو فى الأصل: «جاءنى زيد وجاءنى عمرو» إلا أنه حذف أحد اللفظين لدلالة الثانى عليه، لكن لم يكن الحذف سبباً لتغيير الإعراب لم يحكم عليه بكونه مجازاً.

وأما إذا أوجب تغيير الإعراب كان مجازاً، وذلك إنما يتحقق عند نقل اللغة اللفظة من إعراب إلى آخر.

انظر المحصول للفخر الرازى ١/١١٤.

(١) فى الأصل و (ب) : «الأصوليون» تحريف.

ذهب الأكثرون: إلى أنه ليس بينهما مناسبة.

وذهب عباد بن سلمان الصيمرى[1]: إلى المناسبة ووافقه جماعة من أرباب تكسير الحروف[2].

ومنشأ الخلاف أنه هل وقع فى كلامهم اللفظ الواحد الموضوع للشئ وضده؟

فذهب ثعلب، وجماعة من أهل اللغة إلى إنكار التضاد.

وصنف الزجاج[3] فى ذلك مصنفا، والأكثرون على أن اللفظة الواحدة للشيئ وضده كالقشيب: للخلق والجديد، والبندقة: للضوء والظلة، والجون: للأسود والأبيض، والقرء: للطهر والحيض، وقد صنف اللغويون فى ذلك كتبا منهم الأصمعى[4] وغيره، وآخر من

---

(١) فى الأصل و (ب) : «الضميرى» والتصويب ما صححته فى المتن وهو عباد بن سلمان أو سليمان الصيمرى من الطبقة السابعة من المعتزلة، كان من أصحاب هشام بن عمرو الفوطى، قال عنه أبو الحسين الملطى: ملأ الأرض كتباً وخلافاً، وخرج عن حد الإعتزال إلى الكفر والزندقة، كانت وفاته فى حدود سنة ٢٥٠هـ.

انظر ترجمته فى التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبى الحسين ابن أحمد الملطى ص٣٢، التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، لأبى المظفر الإسفرايني وهامشه للشيخ الكوثرى ص ٤٦.

(٢) هذه العبارة وردت هكذا واضحة فى الأصل و ب، ولا يعرف مصطلح تكسير الحروف فى أصول الفقه ولا فى الدراسات اللغوية ولا يعرف أرباب هذا الرأى.

(٣) هو إبراهيم بن السرى بن سهل أبو إسحاق الزجاج كان من أهل العلم والأدب والدين المتين من تصانيفه: كتاب فى معانى القرآ، الأمالى، كتاب الإشتقاق، كتاب العروض، كتاب النوادر توفى سنة ٣١١ هـ وقيل سنة ٣١٠ كما فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى.

انظر ترجمته فى إشارة التعيين لليمانى ص ١٢، إنباه الرواة، للقفطى ١/١٥٩ـ١٦٦، تاريخ بغداد للخطيب البغدادى ٦/٨٩ـ٩٣ شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٢/٢٥٩.

(٤) هو عبد الملك بن قريب بن على بن أصمع الباهلى الأصمعى أبو سعيد صاحب النحو =

صنف فيه أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار الأنبارى[1] رحمه الله.

٤٢ ـ مسألة: الظاهر[2] هل يسمى نصاً[3] ؟ فيه خلاف حكاه

ـ واللغة والأخبار والملح، كان أتقن الناس لغة متبحراً فى التفسير وكانت الخلفاء تجالسه له عدة مصنفات تزيد على ثلاثين، روى عنه أنه قال: أحفظ أربعة عشر أرجوزة، توفى سنة ٢١٠هـ وقيل سنة ٢١٦هـ.

انظر ترجمته فى إشارة التعيين لليمانى ١٩٣ـ١٩٤، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٢/٣٦ـ٣٨.

(١) هو أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار الأنبارى النحوى على مذهب الكوفيين، أحد الأئمة المشهورين، قيل عنه: إنه كان يحفظ مائة وعشرين تفسيراً بأسانيدها، كما كان يحفظ ثلاثة مائة ألف بيت شواهد فى القرآن من تصانيفه كتاب الزاهب فى اللغة، وكتاب هاءات القرآن، وكتاب الأمانى وغير ذلك توفى سنة ٣٢٨هـ.

انظر ترجمته فى إشارة التعيين لليمانى ص ٣٣٥ـ٣٣٦، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٢/٣١٥ـ٣١٦.

(٢) الظاهر لغة، ضد الباطن وظهر الشئ يظهر ظهوراً فهو ظاهر: إذا انكشف وبرز.

انظر معجم مقاييس اللغة (ظهر)، مختار الصحاح لعبد القادر الرازى (ظهر) ص ٤٠٦.

واصطلاحاً: عرفه الغزالى: «بأنه اللفظ الذى يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع».

انظر المستصفى للغزالى ١/٣٨٤.

وعرفه الآمدى: «بأنه ما دل على معنى بالوضع الأصلى أو العرفى ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً».

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣/٧٣.

وعرفه ابن قدامة المقدسى: «بأنه مايسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى مع تجويز غيره».

انظر روضة الناظر وجنة المناظر فى أصول الفقه لابن قدامة المقدسى ص ٩٢.

(٣) النص لغة: بمعنى الظهور يقال: نص الشئ إذا اظهره.

انظر القاموس المحيط للفيروزابادى (نص) ٢/٢١٧.

واصطلاحاً: فعرفه الغزالى بأنه: «اللفظ الذى لا يحتمل التأويل».

انظر المستصفى للغزالى ١/٣٨٤.

وعرفه ابن قدامة المقدسى بأنه «مايفيد بنفسه من غير احتمال»

أبو سعد الهروى[1] فى كتابه الإشراف[2] وقال: إنه ينبنى على أنه هل يجوز تأويل[3] الظاهر بالقياس فيه خلاف أيضاً.

٤٣ ـ مسألة: الخلاف فى المعدوم ليس بشىء، مفرعا على الخلاف فى أن وجود الماهية غيرها أو عينها؟

والأول: قول الحكماء وكثير من المتكلمين[4].

= انظر روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسى ص٩١.

هذا وقد ذكر ابن قدامة: أنه يطلق اسم النص على الظاهر ولا مانع منه فإن النص فى اللغة بمعنى الظهور كقولهم: نصت الظبية رأسها: إذا رفعته وأظهرته، ومنه سميت منصة العروس للكرسى الذى تجلس عليه لظهورها عليه.

انظر روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة ص ٩١ـ٩٢.

هذا وقد ذكر الإمام الغزالى: إن الإمام الشافعى سمى الظاهر نصاً.

انظر المستصفى للغزالى ١/٣٨٤.

(١) هو محمد بن أحمد بن أبى يوسف الهروى أبو سعد فقيه شافعى من أهل هرارة، قتل شهيداً مع ابنه فى جامع همذان وكان قاضياً فيها، من تصانيفه: الإشراف فى شرح أدب القضاء توفى سنة ٤٨٨هـ.

انظر ترجمته فى الأعلام للزركلى ٦/٢٠٩.

(٢) لم أعثر عليه فيما بين يدى من مصادر.

(٣) التأويل لغة: الرجوع، وهو من آل يؤول إذا رجع، وتأويل الكلام عاقبته وما يؤول إليه.

انظر معجم مقاييس اللغة لابن فارس (أول) ١/١٦٢.

واصطلاحاً: فعرفه الغزالى: «بأنه عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى يدل عليه الظاهر».

انظر المستصفى للغزالى ١/٣٨٧.

وعرفه الآمدى: «بأنه حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده».

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣/٧٤.

وعرفه ابن قدامة المقدسى: «بأنه صرف اللفظ عن الإحتمال الظاهر إلى إحتمال مرجوح به لإعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى دل عليه الظاهر».

انظر روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسى ص٩٢.

(٤) احتج أصحاب هذا القول وهم الحكماء وكثير من المتكلمين على أن وجود الماهية غيره =

والثاني: قول الأشعري وأبي الحسين[1] البصري[2].

= بحجج منها:
الحجة الأولى: أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات، وخصوصيات الماهيات غير مشترك فيها بين الموجودات فالموجود مغاير للماهية.
الحجة الثانية: على أن الوجود مغاير للماهية هي: أنه لا شك أن في الموجودات ماهو ممكن لذاته فنقول ذلك الموجود الذي هو ممكن لذاته إن أخذناه مع إعتبار الوجود كان غير قابل للعدم وإن أخذناه، لأن الشيء حال كونه موجوداً لا يقبل العدم ومالا يقبل العدم لا يكون ممكن الوجود والعدم مع إعتبار العدم كان غير قابل للوجود، لأن الشيء حال كونه معدوماً لا يقبل الوجود ومالا يقبل الوجود لا يكون ممكن الوجود والعدم فلو لم تكن ماهيته مغايرة للوجود والعدم لما كانت الماهية ممكنة أصلاً ولما كانت ممكنة علماً أنها مغايرة للوجود والعدم.
الحجة الثالثة: على أن الوجود زائد على الماهية هو: أنه يمكننا أن نعقل الماهية مع الذهول عن وجودها ولو كان الوجود نفس الماهية أو جزءاً من أجزاء الماهية لكان ذلك ممتنعاً.
الحجة الرابعة: على أن الوجود زائد على الماهية هي: أنا بداهة العقول ندرك الفرق بين التصور والتصديق فالفرق بين قولنا السواد وبين قولنا السواد موجود معلوم بالبداهة ولذلك فإن من قال السواد وسكت حكم كل عاقل بانه ما نفي وما أثبت وما ذكر كلاماً مفيداً، وإذا قال السواد موجوداً أو غير موجود فقد نفي أو أثبت وادعى ويطالب على صحة ماذكره بالحجة، ولو كان كونه موجوداً هو نفس كونه سواداً لما حصل الفرق المذكور المعلوم بالبداهة.
انظر الأربعين في أصول الدين للفخر الرازي ص ٥٣ ــ ٥٨.

(١) في الأصل و ب : «الحسن» والتصويب ما صححناه في المتن.
انظر كتاب الأربعين للرازي ص ٥٣.
وأبو الحسين البصري هو محمد بن علي بن الطيب، أبو الحسين البصري شيخ المعتزلة وصاحب التصانيف الكلامية، كان من أذكياء زمانه، من تصانيفه المعتمد، تصفح الأدلة، غرر الأدلة، شرح الأصول الخمسة توفى سنة ٤٣٦هـ.
انظر ترجمته في شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ٣/٢٥٩.

(٢) احتج أصحاب القول الثاني: بأنه لو كان الوجود زائداً على الماهية لكان قيام الوجود بالماهية وإن توقف على كون الماهية موجودة لزم إما كون الشئ مشروطاً بنفسه أو وقوع التسلسل، وإن لم يتوقف عليه فحينئذ يلزم قيام الصفة الثبوتية بالعدم المحض وذلك محال، لأن المحسوس عندنا من الذوات ليس من الصفات، وإذا جوزنا قيام الموجود بالمعدوم فالجدار الذي نشاهده لا نشاهد منه إلا لونه وكثافته وثقله، فإذا لم يبعد قيام الصفة الموجودة بالمحل المعدوم لم يبعد أن يكون الموصوف بالكثافة والثقل واللون المخصوص معدوماً محضاً وذلك يقتضى وقوع =

وهذا فى غير البارى تعالى، فأما وجود البارى سبحانه وتعالى فإنه نفس ماهيته بلا خلاف بيننا وبينهم.

كذا نقل الرازى فى الأربعين[1] فى مسئلة المعدوم.

ثم قال فى مسئلة الوجود:

ذهب الأشعرى والبصرى: إلى أن وجود كل موجود نفس ماهيته فإطلاق لفظ الوجود على واجب الوجود وعلى ممكنه ليس بحسب مفهوم واحد ذلك المفهوم مفهومين.

وذهب ابن سينا: إلى أن إطلاقه عليها بحسب مفهوم واحد ذلك المفهوم مشترك بينهما وامتاز الوجود الواجب لعدم عروضه لماهية، ووجود الممكن وصف عارض لماهيته.

وذهبت طائفة إلى أن إطلاقه عليها بحسب مفهوم واحد لكن هو زائد على ذاته، ثم اختاره[2].

ـ الشك فى أن ذات الجدار وذات الإنسان هل هى موجودة أم لا ومعلوم أن ذلك فاسد.
انظر الأربعين فى أصول الدين للفخر الرازى ص ٥٨.

(١) انظر كتاب الأربعين للفخر الرازى ص ٥٣.

(٢) قال الفخر الرازى فى كتابه الأربعين فى مسئلة: وجود الله تعالى هل هو نفس حقيقته أو لا؟ ما نصه:
المذاهب الممكنة فى هذه المسئلة لا تزيد على ثلاثة:
أحدها: قول من يقول إطلاق لفظ الموجود على واجد الوجود وعلى ممكن الوجود ليس بحسب معنى واحد بل بحسب مفهومين وهذا قول أبى الحسن الأشعرى وأبى الحسين البصرى وأتباعهما.
ثانيها: هو أن وقوع لفظ الموجود على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم إن كلاهما موجود واحد، لأن ذلك المفهوم غير مقارن لشئ من الماهيات بل هو وجود مجرد وإنما يتميز عن سائر الوجودات بقيد سلبى وهو أنه غير عارض لشئ من الماهيات، ووجودات الممكنات

قال[1]: وقول ابن سينا باطل[2].

إذا عرفت ذلك فمن قال:

أوصاف عارضة لماهيات الممكنات وهذا القول هو اختيار أبى على بن سينا فى جميع كتبه.

ثالثها: هو أن وقوع لفظ الموجود على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد وذلك المفهوم صفة عارضة لماهية الحق سبحانه وتعالى وتقدس ولحقيقته المخصوصة، وهو المختار عندنا وعند طائفة عظيمة من علماء الأصول.

انظر الأربعين فى أصول الدين للفخر الرازى ص ١٠٠.

(١) أى الفخر الرازى.

(٢) دلَّل الفخر الرازى على إبطال قول ابن سيناء بعدة حجج منها:

الحجة الأولى: أنه لو لم يكن الله تعالى ماهية وحقيقة إلا الوجود المقيد بالقيد السلبى وهو أنه غير عارض لشئ من الماهيات، فمبدأ وجودات الممكنات إما أن يكون هو ذلك الوجود لا بشركه من ذلك السلب، وإما أن يكون يشركه من ذلك السلب.

فإن كان المبدأ هو ذلك الوجود لا بمشاركة من ذلك السلب وجب أن يكون أحسن الموجودات مشاركاً لذات الحق سبحانه وتعالى فى تلك المبدئية.

وإن كانت المبدئية بمشاركة من ذلك السلب كان السلب جزءاً من مبدأ الثبوت، وذلك محال إذ لو جاز فى العقل أن يكون العدم جزءاً لعلة الثبوت فليجز أيضاً أن يكون تمام علة الثبوت، وحينئذ لا يمكننا أن نستدل بوجود الممكنات على وجود واجب الوجود.

الحجة الثانية: اتفق الحكماء على أن الوجود بديه التصور، والدلائل العقلية ناطقة بذلك، واتفق الحكماء على أن كنه ماهية الحق سبحانه غير معقول للبشر، والبراهين العقلية ناطقة بذلك، وإذا كان الوجود معلوم التصور وحقيقة الحق سبحانه وتعالى غير معلومة التصور وجب أن تكون حقيقة للحق سبحانه غير الوجود.

الحجة الثالثة: ثبت فى علم المنطق أن الوجوب والامتناع والإمكان كيفيات لنسب المحمولات إلى الموضوعات، مثلا إذا قيل: يجب أن يكون حيواناً فالإنسان هو للموضوع والحيوان هو المحمول وثبوت الحيوان للإنسان هو النسبة وهى المسماه بالرابطة، ثم هذه النسبة موصوفة بالوجوب وهذا الوجوب كيفية لهذه النسبة وهذا كلام حق معلوم.

الحجة الرابعة: احتج الرازى على أن وجود الممكنات مغاير لماهياتها بأن: قال: يمكننا أن نعقل هذه الماهيات عندما نشك فى وجودها إلى أن يقوم البرهان على كونها موجودة، والمعلوم غير معلوم فماهيتها مغايرة لموجوداتها، فكذا ههنا يمكننا أن نعقل أن إله العالم ما هو؟ وموجد الممكنات ماهو؟ حال ما نشك فى وجوده إلى أن يثبت بالبرهان كونه موجوداً، والمعلوم غير ماهو غير معلوم فهذا يقتضى أن تكون حقيقته غير وجوده.

انظر الأربعين فى أصول الدين للرازى ص ١٠٠ـ١٠٣.

بأن الوجود عين الماهية يقول: إذا زال الوجود زالت الماهية، فلا يكون المعدوم شيئاً[1] على هذا.

ومن قال: بأنه غيرها اختلفوا:

فالفلاسفة قالوا: تزول الماهية بزوال الوجود.

والقائلون بأن المعدوم شيء من المعتزلة[2] قالوا: نتصور الماهية من عرائها عن الوجود.

وقال الأشعرى: المعدوم نفى صرف.

* * *

(١) احتج أصحاب هذا القول القائلين: بأن الوجود إذا زال زالت المهية بحجج منها:

الحجة الأولى: قوله تعالى: ﴿والله على كل شئ قدير﴾ وردت هذه فى سور كثيرة منها سورة البقرة من الآية (٢٨٤) وآل عمران من الآية (٢٩) ومن الآية (١٨٩) وسورة المائدة من الآية (١٩) ومن الآية (٤٠) وسورة الأنفال من الآية (٤١) وسورة التوبة من الآية (٣٩) وسورة الحشر من الاية (٦).

وجه الاستدلال بالآية: أن اسم الشئ يتناول الماهيات فوجب أن يكون الله تعالى قادراً على تلك الماهيات، وإنما يكون قادراً عليها لو كان لقدرته صلاحية أن تؤثر فى تلك الماهيات تقريراً وإبطالاً، ومتى كان الأمر كذلك كان وجود الله تعالى متقدماً على تقرير تلك الماهيات لوجوب تقدم المؤثر على الأثر ومتى كان الأمر كذلك ثبت أن الماهيات بأسرها نفى محض وعدم صرف فى الأزل وذلك هو المطلوب.

الحجة الثانية: هذه الماهيات من حيث إنها هى ممكنة لذواتها، وكل ممكن محدث فهذه الماهيات من حيث هى، هى محدثة، فيلزم أن تكون هذه الماهيات مسبوقة بالنفى المحض والعدم الصرف وهو المطلوب.

انظر باقى الأدلة وتفصيلها فى الأربعين فى أصول الدين للرازى ص ٥٩ـ٦٠.

(٢) احتج المعتزلة على أن المعدوم شئ بحجج منها.

الحجة الأولى: قوله تعالى: ﴿ولا تقولن لشئ إنى فاعل ذلك غداً﴾ سورة الكهف الآية (٢٣).

وجه الإستدلال بالآية: أن الله سمى الأمر الذى سيفعله غدا فى الحال باسم الشئ وذلك يقتضى أن يكون المعدوم شيئاً.

الحجة الثانية: قالوا: لا نزاع فى وجود موجودات ممكنة الوجود لذواتها ولا معنى للمكن إلا الذى يصح عليه الوجود والعدم، وكل ما كان كذلك كانت ماهيته ممكنة التقرر مع الوجود، ومع العدم تارة أخرى، وإذا عقل تقرر ماهيته مع العدم ثبت أن المعدوم شئ.

انظر باقى الأدلة وتفصيلها فى الأربعين فى أصول الدين للرازى ص ٦٠ـ٦٤.

باب الأوامر والنواهي[1]

٤٤ - مسألة: القائلون: بأن للأمر صيغة اختلفوا:

أو عكسه؟

أو مشترك؟ خلاف[2].

(١) إن باب الأوامر والنواهي من الأبواب المهمة في أصول الفقه، لأنهما أساس التكليف في توجيه الخطاب إلى المكلفين، ولذلك اهتم بهما علماء الأصول بالتوضيح والبيان لتمحيص الأحكام الشرعية وجعلها كثير من المؤلفين في مقدمة كتب الأصول.

قال الإمام السرخسي: «فأحق ما يبدأ به في البيان «الأمر والنهي»، لأن معظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام ويتميز الحلال من الحرام».

انظر أصول السرخسي ١/١١.

(٢) اتفق علماء الأصول على أن الأمر حقيقة في القول المخصوص، واختلفوا في كونه حقيقة في غيره. فذهب الجمهور: إلى أنه مجاز في الفعل، واستدلوا على ذلك بأمور:

أحدها: أنه لو كان لفظ الأمر حقيقة في الفعل لاطرد فكان يسمى الأكل أمراً، والشرب أمراً.

ثانيها: أنه لو كان لفظ الأمر حقيقة في الفعل لكان يشتق للفاعل اسم الأمر وليس كذلك، لأن من قام أو قعد لا يسمى أمراً.

ثالثها: أن للأمر لوازم، ولم يوجد شيء منها في الفعل، فوجب أن لا يكون الأمر حقيقة في الفعل.

وذهب بعض الأصوليين: إلى أنه حقيقة في الفعل واستدلوا على ذلك بأمور:

١ - بأن لفظ الأمر يطلق على الفعل كما في قوله تعالى ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ سورة القمر الآية (٥٠) أي فعلنا. وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ سورة هود من الآية (٩٧) أي فعله والأصل في الإطلاق الحقيقة.

٢ - أنه قد خولف بين جمع الأمر بمعنى القول، وبين جمعه بمعنى الفعل فيقال في الأول أوامر، وفي الثاني: أمور والاشتقاق علامة الحقيقة.

وأصله الخلاف في الكلام هل هو حقيقة في اللفظي مجاز في النفسي؟ أو عكسه؟ أو مشترك[1]؟ إذ الأمر من أفراده.

٤٥ - مسألة: ذهب بعضهم إلى أن صيغة أفعل أمر بشرط ثلاث إرادات:

أحدها: أن يكون الآمر مريداً لإيجاد الصيغة ليخرج الساهي[2] والغافل[3].

= وذهب أبو الحسين البصري: إلى أنه مشترك بين الشيء والصفة وبين جملة الشأن والطرائق، وبين القول المخصوص.

واحتج على ذلك بقوله: «إن الإنسان إذا قال: هذا أمر، لم يدر السامع أي هذه الأمور أراد، كما أنه إذا قال: إدراك، لم يدر ما الذي أراد من الرؤية واللحوق، فإذا قال: هذا أمر بالفعل، أو قال: أمر فلان مستقيم، أو قال: قد تحرك هذا الجسم لأمر من الأمور، أو جاء زيد لأمر من الأمور، عقل السامع من الأول، القول المخصوص، ومن الثاني الشأن، ومن الثالث: أن الجسم تحرك لصفة من الصفات وشيء من الأشياء، وأن زيداً جاء لشيء من الأشياء أو غرض من الأغراض، فبان أن قولنا: أمر «مشترك بين هذه الأشياء، وأنه يتخصص بواحد واحد منها بحسب ما يقترن به».

انظر المعتمد لأبي الحسين البصري ١/٣٩ - ٤٢، المحصول للرازي ١/١٨٤ - ١٨٨، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢/١٨٨ - ١٩٨، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٧٥ - ٧٥ - ٧٦، تنقيح الفصول للقرافي ص ١٢٦، جمع الجوامع لابن السبكي ١/٣٦٦ - ٣٦٧، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/٥ - ٩، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصاري بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبدالشكور ١/٣٦٧، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٩١.

(١) تقدم تفصيل هذه المسألة.

(٢) السهو: هو زوال الشيء عن المدركة مع بقائه في الحافظة.
انظر حاشية البناني ١/١٦٦.

(٣) الغفلة: تطلق على زوال الشيء عن المدركة مع بقائه في الحافظة كما تطلق أيضاً على عدم حصول الشيء فيهما أصلاً.
انظر حاشية البناني ١/١٦٦.
هذا وقد اشترط أن يكون الآمر مريداً لإيجاد الصيغة ليخرج الساهي والغافل، لأن الإنسان قد يهذي في نومه فيجري صيغة الأمر وهو لا يريد وجودها لمنافاة النوم حالة الإرادة والعلم، فاشترطت هذه الإرادة لإخراج هذه الحالة.
انظر البرهان لإمام الحرمين ١/٢٠٤ - ٢٠٥.

والثانية : أن يكون مريداً لصرف صيغة الأمر من غير جهة الأمر إلى جهة الأمر، فإن الأمر قد يطلق على الوعيد، والزجر، والاستدعاء، والتعجيز إلى غير ذلك.

وعبر الشيخ أبو الحسن الأشعرى عن هذا فقال: لابد وأن يكون مريداً لصيغة ما هو المعنى القائم بنفسه(١).

والثالثة : إرادة فعل المأمور به والامتثال.

فأما الأولى: فلا خلاف فى اعتبارها.(٢)

وأما الثانية : فاعتبرها المتكلمون(٣)، ولم يعتبرها الفقهاء.(٤)

---

(١) قال ابن برهان ما نصه: «ونقل عن شيخنا أبي الحسن الأشعري رضى الله عنه أنه قال: ليس للأمر صيغة تخصه، وإنما تصير هذه الصيغة عبارة عن المعنى القائم بالنفس بإرادتين:
إحدى الإرادتين: إرادة إيجادها.
والإرادة الثانية: إرادة صرفها من غير جهة الأمر إلى جهتم.
انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/١٣٨ – ١٣٩.

(٢) نقل ابن النجار فى شرح الكوكب المنير عن ابن عقيل أنه قال: (اتفقنا إن إرادة النطق معتبرة، وإلا فليس طلبا واقتضاء واستدعاء».
انظر شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/١٣، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ٢/١٣.

(٣) منهم أبو على وابنه أبو هاشم، محتجين بأن الصيغة كما ترد للطلب ترد للتهديد مع خلوه عن الطلب فلابد من تمييز بينهما ولا مميز سوى الإرادة.
وأجاب الفقهاء عن هذا: بأن المميز حاصل بدون الإرادة، لأن صيغة الأمر حقيقة فى القول المخصوص ومجاز فى غيره، وهذا كاف فى التمييز، لأنها وإن وجدت بغير قرينة حملت على مدلولها الحقيقى، أو بقرينة حملت على ما دلت القرينة عليه.
انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ٢/١٢–١٣، شرح المحلى على جمع الجوامع لابن السبكى ١/ ٣٧٠، تنقيح الفصول للقرافى ص١٣٨ – ١٣٩.

(٤) وافق الكعبى الفقهاء فى عدم اعتبار هذه الإرادة ذاهباً إلى أن وقوع اللفظ أمراً صفة تلزم اللفظ فلا حاجة فى تحصيلها إلى إرادة.
انظر البرهان لإمام الحرمين١/٢٠٥.

وأما الثالثة: فاتفق علماؤنا على أنها لا تعتبر(١) واعتبرها أكثر المعتزلة هذا حاصل ما ذكره ابن برهان في الأوسط.

قال: وهذا ينبني على أصل كبير بيننا وبينهم، وهو أن الكائنات بأسرها وما يجري في العالم عندنا لا يكون إلا بإرادة الله تعالى من خير وشر، ونفع وضر، وإيمان وكفر، مالم يرده الله أن يكون لا يتصور تكونه، ولهذا أمر إبليس بالسجود ولم يرده إذ لو أراده لسجد.

وعند المعتزلة: أمره وأراده منه فلما لم يفعل عصي وكفر، وكذلك أمر الكفار بالإيمان(٢).

---

(١) استدل جمهور العلماء على عدم اعتبار هذه الإرادة: بأن الله سبحانه وتعالى أمر إبراهيم بذبح ابنه ولم يرده منه، وأمر إبليس بالسجود ولم يرده منه ولو أراده لوقع، لأنه فعال لما يريد.
كما أمر الله تعالى أن ترد الأمانات إلى أهلها، ثم أنه لو قال: والله لأودين إليك أمانتك غداً إن شاء الله ولم يفعل لم يحنث، ولو كان مراد الله لوجب أن يحنث ولا حنث بالإجماع.
واستدلوا أيضاً: بأن السيد قد يأمر عبده وهو لا يريده منه إذا كان قصده أن يعرف صدقه من عصيانه، فلو كانت كانت الإرادة شرطاً لتناقض ذلك.
انظر الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢/٢٠١ – ٢٠٢، الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/١٣٢، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٧٩، الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ٢/١١، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/١٥، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٩٣.

(٢) قال ابن برهان في الوصول إلى الأصول: أن الله تعالى أمر الكفار بالإيمان وما أراد من بعضهم الإيمان إذ لو أراد لحصل، وكل ما أراد الله تعالى فلابد من حصوله.
انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/١٣١ ـ ١٣٢.
كما استدل الفخر الرازي على أن الله تعالى ما أراد من الكافر الإيمان بوجهين:
أحدهما: أنه تعالى لما علم منه أنه لا يؤمن، فلو آمن لزم انقلاب علمه جهلاً، وذلك محال والمفضي إلى المحال محال: فصدور الإيمان منه محال. والله تعالى عالم بكونه محالاً، والعالم يكون الشيء محال الوجود لا يكون مريداً له بالاتفاق فثبت أن الله تعالى لا يريد الإيمان من الكافر.
الثاني: هو أن صدور الفعل عن العبد يتوقف على وجود الداعي، والداعي مخلوق لله تعالى، دفعاً للتسلسل وعند حصول الداعي يجب وقوع الفعل. وإلا لزم وقوع الممكن لا عن مرجح أو افتقاره إلى داعية أخرى، وإلا لزم التسلسل إذا كانت الداعية مخلوقة لله تعالى، وعند وجود الداعي يجب حصول الفعل، فالله تعالى خلق. في الكافر ما يوجب الكفر، فلو =

قلت: الحق أن الأمـر يسـتلزم الإرادة الدينيـة، ولا يسـتلزم الإرادة الكونية[1] فإنه سبحانه لا يأمر إلا بما يريده شرعاً وديناً، وقد يأمر بما لا يريده كوناً، وفائدته العزم على الامتثال وتوطين النفس.

ومن هنا قـال بعض السلف: إن الله أراد من إبليس السـجـود ولم يرده منه.

٤٦ - مـسـألة: المـنـدوب[2] ليس مـأمـوراً به عند مـعظم

- أراد في هذه الحالة وجود الايمان، لزم كونه مريداً للضدين وذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا وثبت بهذين الوجهين بأن الله تعالى ما أراد الإيمان من الكافر، وأما أنه تعالى أمر الكافر، بالإيمان فذلك مجمع عليه بين المسلمين، وإذا ظهرت المقدمتان: ثبت أنه وجد الأمر بدون الإرادة، وإن ثبت ذلك أن حقيقة الأمر مغايرة لحقيقة الإرادة وغير مشروطة بها.

انظر المحصول لفخر الرازى ١/١٩١ ـ ١٩٢.

(١) ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية: أن أئمة الفقهاء وأهل الحديث وكثير من أهل النظر وغيرهم يقولون: إن الإرادة في كتاب الله نوعان: إرادة تتعلق بالأمر، وإرادة تتعلق بالخلق.

فالإرادة المتعلقة بالأمر: أن يريد من العبد فعل ما أمره. وأما إرادة الخلق: أن يريد ما يفعله هو. فإرادة الأمر: هى المتضمنة للمحبة والرضا وهى الإرادة الدينية. والإرادة المتعلقة بالخلق: هى المشيئة وهي الإرادة الكونية القدرية.

فـالأولى: كقوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ سورة البقرة من الآية (١٨٥).

والثانية: كقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ سورة الأنعام من الآية (١٢٥).

ومن هذا النوع قول المسلمين: «ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن».

ثم ذكر ابن تيمية بعد ذلك: أن الأمر مستلزم للإرادة الأولى دون الثانية.

انظر منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية لابن تيمية ٢/٢٩ وما بعدها، شرح الكوكب المنير لابن النجار ١/٣٢١ - ٣٢٢.

(٢) المندوب لغة: المدعو لمهم، أى لأمر مهم من الندب وهو أن يندب إنسان قومًا إلى أمر، أو حرب، أو معونة أى يدعوهم إليه فينتدبون له.

انظر لسان العرب لابن منظور (ندب) ٢/٢٥١.

واصطلاحاً: هو المطلوب فعله شرعاً من غير ذم على تركه مطلقاً.

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/١٧٠.

أصحابنا[1]، كما قال ابن برهان.

وقيل: مأمور به[2].

ورأيت فى شرح[3] الكافية للقاضى أبو الطيب[4] الطبرى أنه الصحيح من مذهب الشافعى، ونصه عليه فى كتبه، وبنى المسألة على مسألة أخرى، وهى أن المندوب هل يشارك الواجب فى حقيقته؟ أو لا؟.

والأصح: المنع، وكون المندوب إليه طاعة لا يدل على كونه مأموراً به كما توهم ابن الحاجب[5] وغيره[6]، إذ ليست الطاعة من خصائص الأمر لتناولها السؤال والشفاعة.

(١) منهم أبو إسحاق الشيرازى حيث قال ما نصه: «وأما الاستدعاء على وجه الندب ليس بأمر حقيقة. والدليل على أنه ليس بأمر قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة، أخرجه مسلم عن زهير بن حرب، انظر صحيح مسلم ١/٥٣٩، كتاب الطهارة، باب السواك حديث رقم ٤١.
ومعلوم أن السواك عند كل صلاة مندوب إليه، وقد أخبر أنه لم يأمر به فدل على أن المندوب إليه غير مأمور به».
انظر اللمع لأبى إسحاق الشيرازى ص ٧.

(٢) قال بذلك الإمام الغزالى، وابن الحاجب، ونسبه إلى القاضى أبى بكر الباقلانى، إمام الحرمين والآمدى وابن النجار، ودليلهم على أن المندوب مأمور به وجهان:
أحـدهمـا: اتفاق أهل اللغة على أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر ندب ومورد القسمة مشترك.
الثـانى: أن فعل المندوب طاعة، وليس طاعة لكونه مراداً إذ الأمر يفارق الإرادة، ولا لكونه موجوداً، أو حادثاً، أو لذاته، أو صفة نفسه إذ يجرى ذلك فى المباحات، ولا لكونه مثاباً عليه فإن المأمور وإن فعل المندوب طاعة، وليس طاعة لكونه مراداً إذ الأمر يفارق الإرادة، ولا لكونه موجوداً، أو حادثاً، أو لذاته، أو صفة نفسه إذ يجرى ذلك فى المباحات، ولا لكونه مثاباً عليه فإن المأمور وإن لم يثب ولم يعاقب إذا امتثل كان مطيعاً، وإنما الثواب للترغيب فى الطاعة، ولأنه قد يحيط بالكفر ثواب طاعته ولا يخرج عن كونه مطيعاً.
انظر المستصفى للغزالى ١/٧٥ – ٧٦، البرهان لإمام الحرمين ١/٢٤٩، لابن النجار ١/٤٠٥، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/١٧٠ – ١٧٢.

(٣) لم أعثر عليه فيما بين يدى من مصادر.

(٤) سبق ترجمته.

(٥) انظر مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٥.

(٦) كالغزالى والقاضى أبى بكر الباقلانى.
انظر المستصفى للغزالى ١/٧٦، البرهان لإمام الحرمين الجوينى ١/٢٤٩.

٤٧ - مسألة: صيغة الأمر إذا وردت بعد الحظر، فالأكثرون على أنها تقتضى الوجوب(١).

وقيل: بل الإباحة(٢)، قاله القاضى أبو الطيب، وهو ظاهر المذهب وإليه ذهب أكثر من تكلم فى أصول الفقه(٣).

واختار إمام الحرمين أنه على الوقف(٤) بين الإباحة والوجوب، مع كونه أبطل الوقف فى لفظه ابتداء من غير تقدم حظر.

وحكى عن أبى إسحاق الإسفراييني النهى بعد الأمر على الحظر بالإجماع.

---

(١) قال بذلك الإمام الرازى وأتباعه منهم البيضاوى، وقال به أيضاً أبو إسحاق الرازى، والإمام أبو المظفر بن السمعانى، والقاضى أبو بكر الباقلانى، وعبيدالله بن مسعود، وشمس الأئمة السرخسى، وقال بذلك أيضاً المعتزلة.

واحتج هؤلاء على أن الأمر بعد الحظر للوجوب بأن المقتضى للوجوب قائم وهو دلالة الأمر على الوجوب، والمعارض الموجود لا يصلح معارضاً فوجب تحقق الوجوب.

انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ١/٧٥ - ٧٦، اللمع فى أصول الفقه للشيرازى ص ٨، الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/١٥٩، المحصول للرازى ١/٢٣٦، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢/٤٣، التوضيح لمتن التنقيح لعبيد الله ابن مسعود ١/٣٠٠، أصول السرخسى ١/١٩، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢/٥٨ - ٥٩.

(٢) هذا هو قول الشافعية، وبعض المالكية، وابن النجار من الحنابلة، ورجحه ابن الحاجب، واختاره الآمدى، ودليلهم على ذلك:

هو أن الإباحة هى المتبادرة إلى الفهم فى نحو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا﴾ سورة الجمعة من الآية (١٠) وفى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ سورة المائدة من الآية (٢) والتبادر علامة الحقيقة.

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٢٦٠ - ٢٦١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٩١، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/٥٦ - ٥٧.

(٣) انظر المسودة لآل تيمية ص ١٦ - ١٧.

قال: ولست أرى مُسلَّمًا له، أما أنا فأستحب الوقف عليه وما أرى المخالفين فى الأمر بعد الخطر يُسلِّمون ذلك[1].

والخلاف ثابت كما قال الإمام، وأما حد الخلاف أن تقدم الحظر هل هو قرينه مغيرة للصيغة؟ أو لأنها لا يلتفت إليها والصيغة باقية الدلالة[2].

وجزم أبو بكر الصيرفى[3] فى كتاب الأعلام بأنها للإباحة، وهذا إنما عرف بدليل من خارج، ولو كان على ظاهر لفظه لاقتضى الوجوب.

---

(١) قال إمام الحرمين فى البرهان ما نصه: «والرأى الحق عندى الوقف فى هذه الصيغة فلا يمكن القضاء على مطلقها، وقد تقدم الحظر لا بالإيجاب ولا بالإباحة فلئن كانت الصيغة فى الإطلاق موضوعة للاقتضاء فهى مع الحظر المتقدم مشكلة فيتعين الوقوف إلى البيان».
انظر البرهان لإمام الحرمين ١/٢٦٤ – ٢٦٥.

(٢) قال إمام الحرمين فى البرهان ما نصه «وقد ذكر الأستاذ أبو إسحق رضى الله عنه أن صيغة النهى بعد تقدم محمولة على الحظر، والوجوب السابق لا ينتهض قرينة فى حمل النهى على رفع الوجوب، وادعى الوفاق فى ذلك، ولست أرى ذلك مُسلَّمًا، أما أنا فأحب الوقف عليه كما قدمته فى صيغة الأمر بعد الحظر، وما أرى المخالفين الحاملين للصيغة على الإباحة يُسلِّمون ذلك».
انظر البرهان لإمام الحرمين ١/٢٦٥.

(٣) هناك آراء أخرى جديرة بالذكر ذهب إليها العلماء ولم يذكرها الإمام الزركشى كرأى الإمام الغزالى فى هذه المسألة حيث قال: «والمختار أنه ينظر فإن كان الحظر السابق عارضًا لعلة، وعلقت صيغة إفعل بزواله كقوله تعالى: ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ سورة المائدة من الآية(٢) فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذم فقط، حتى يرجع حكمه إلى ما قبله، وإن احتمل أن يكون رفع هذا الحظر بندب، وإباحة، لكن الأغلب ما ذكرناه كقوله: ﴿فاصطادوا﴾.
أما وإذا لم يكن الحظر عارضًا لعلة ولا صيغة أفعل علق بزوالها فيبقى موجب الصيغة على أصل التردد بين الندب والإباحة، ونزيد ها هنا احتمال الإباحة، ويكون هذا قرينة تزيح هذا الاحتمال وإن لم تعينه إذ لا يمكن دعوى عرف الاستعمال فى هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع، أما إذا لم ترد صيغة أفعل لكن قال: ﴿فإذا حللتم﴾ فأنتم مأمورون بالاصطياد فهذا يحتمل الوجوب والندب، ولا يحتمل الإباحة لأنه عرف فى هذه الصورة، وقوله: أمرتكم بكذا يضاهى قوله: أفعل فى جميع المواضع إلا فى هذه الصورة وما يقرب منها».
انظر المستصفى للغزالى ١/٤٣٥.

٤٨ - **مسألة**: صيغة الأمر إذا علقت على صفة، أو ذكرت مع شرط هل يقتضى التكرار؟ أم لا[١]؟

فإن قلنا: يقتضى التكرار: أقوال[٢]، ثالثها يقتضيه لفظاً ولا يقتضيه قياساً[٣] والخلاف يلتفت على أن الأمر المطلق هل يقتضى التكرار [أو لا][٤]؟

---

(١) فى الأصل وب: «الصرفى» وهو تحريف والتصويب ما أثبتناه فى المتن وهو أبو بكر محمد بن عبدالله الصيرفى الشافعى له مصنفات فى المذهب وهو صاحب وجه، كان إماماً فى الفقه والأصول، ومن تصانيفه شرح الرسالة، كتاب الأعلام على أصول الأحكام فى أصول الفقه، كتاب الفرائض قال القفال الشاشى عنه «كان الصيرفى أعلم الناس بالأصول بعد الشافعى».
انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٢/٣٢٥، الأعلام للزركلى ٧/٩٦.

(٢) القول بأن صيغة الأمر إذا علقت على صفة أو ذكرت مع شرط لا تقتضى التكرار هو القول الصحيح عند الشيخ أبى إسحاق الشيرازى، واختاره الآمدى والغزالى وابن الحاجب، وذهب إليه أبو الحسن البصرى. كما ذهب إليه عامة علماء الحنفية ومنهم السرخسى.
انظر هذه الآراء وأدلتها بالتفصيل فى المعتمد لأبى الحسين البصرى ١/١٠٥ - ١١١، اللمع للشيرازى ص ٨، المستصفى للغزالى ٢/٧ - ٨، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٢٣٦، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٨٣، التلويح لسعد الدين التفتازانى على التوضيح لمتن التنقيح لعبيد ا بن مسعود ١/٣٠٧، أصول السرخسى ١/٢٠ - ٢٥، تنقيح الفصول للقرافى ١٣١، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام للبزدوى ١/١٢٣.

(٣) القول الأول: إن صيغة الأمر إذا علقت بشرط يتكرر اقتضى التكرار، وإلا فلا، هو الصحيح عند المجد بن تيمية، وقال به بعض الحنفية، وبعض الشافعية.
القول هو الذى ارتضاه القاضى أبو بكر الباقلانى وحكاه عنه البيضاوى فى المنهاج، واختاره ابن السبكى.
انظر المسودة لآل تيمية ص ٢٠، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢/٥٥ - ٥٦. كشف الأسرار للبزدوى ١/١٢٢ - ١٢٣.

(٤) هذا هو المختار عند الرازى والبيضاوى من أتباعه.
انظر المحصول للفخر الرازى ١/٢٤٣. الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢/٥٤.

فإن قلنا: يقتضى التكرار[1] فما هنا أولى.

وإن قلنا: لا يقتضى إلا مرة واحدة فيحتمل التكرار هنا وعدمه، ولهذا قال: بهذا أقوام وبهذا آخرون.

(١) اختلف العلماء فى أن الأمر المطلق هل يقتضى التكرار أم لا، على عدة مذاهب أحدها: أنه لا يدل بذاته لا على التكرار ولا على المرة، وإنما يفيد طلب الماهية من غير إشعار بالوحدة والكثرة، إذ أنه لا يمكن إدخال الماهية فى الوجود بأقل من مرة فصارت المرة من ضروريات الإتيان بالمأمور به، لأن الأمر يدل عليها بطريق الالتزام، ذهب إلى ذلك الإمام الرازى، والبيضاوى وابن الحاجب، وإمام الحرمين وابن النجار، واختاره الآمدى.
ثانيها: أنه يدل على التكرار المستوعب لزمان العمر بحسب الإمكان وهو مذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين.
ثالثها: أنه يدل على المرة ولا يحتمل التكرار، وإنما يحمل عليه بدليل وهو الصحيح عند الشيخ أبو إسحاق الشيرازى.
رابعها: التوقف إما لادعاء كون اللفظ مشتركاً بين المرة الواحدة والتكرار، أو لأنه لا يدرى أنه حقيقة فى المرة الواحدة، أو فى التكرار وهو مذهب الأشعرية.
خامسها: حكاه صفى الدين الهندى عن عيسى بن أبان أنه كان فعلاً له غاية يمكن إيقاعه فى جميع المدة فيلزمه فى جميعها وإلا فيلزمه الأقل.
انظر هذه الآراء وأدلتها بالتفصيل فى المحصول للفخر الرازى ١/٢٣٧ - ٢٤٣، البرهان لإمام الحرمين الجوينى ١/٢٢٤ - ٢٣٠، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٢٢٥ - ٢٣٥، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٨١ - ٨٣، المعتمد لأبى الحسين البصرى ١/٩٨ - ١٠٥، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول ٢/٤٨ - ٥٤، اللمع لأبى إسحاق الشيرازى ص ٨، الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/١٤١ -١٤٦، المستصفى للغزالى ٢/٢ - ٧، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/٤٥، نهاية الوصول فى علم الأصول لصفى الدين الهندى ص ٢٩٠ - ٢٩١، المسودة لآل تيمية ص ٢٠.

وهو يلتفت أيضاً على أن ترتيب الحكم على الوصف[1] هل يقتضي العلية[2] أو لا؟ فإن قلنا: يقتضيه ترتب على أن الشرط هل ينزل منزلة العلة، أو لا يقتضي سوى وقوف تعليق إيقاع الامتثال عليه؟.

٤٩ – مسألة: الأمر يتناول المأمور به على صفة الكراهة خلافاً للحنفية[3].

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقطة من نسخة ب.

(٢) هذا هو ما يسميه الأصوليون بالتنبيه والإيماء وهو: ما يدل عليه وصف بحكم بواسطة قرينة من القرائن.

وهو أنواع نذكر منها:

١ – ترتيب الحكم على الوصف بواسطة الفاء وهو يفيد العلية اتفاقاً ومعناه: أن يذكر حكم ووصف وتدخل الفاء على الثاني منهما سواء كان هو الحكم أو الوصف، مثاله: قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ سورة المائدة من الآية (٣٨).

هذا وقد ذهب ابن الحاجب إلى أن ترتيب الحكم على الوصف بالفاء من قبيل النص الصريح.

٢ – ترتيب الحكم على الوصف بدون الفاء، فقد اختلف الأصوليون في أنه هل يشترط في الوصف أن يكون مناسباً أو لا؟

فذهب البيضاوي إلى أن ترتيب الحكم على الوصف بدون الفاء يقتضي العلية وإن لم يكن الوصف مناسباً.

وذهب الآمدي وابن الحاجب إلى اشتراط المناسبة.

انظر الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/٣٧٦ – ٣٧٧، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٢٣٦، نهاية السول للأسنوي ٤/٦٣ – ٦٩.

٣ – العلة لغة: ما يتعلل به.

انظر القاموس المحيط للفيروزابادي (علل) ٤/٢٠، مختار الصحاح لعبدالقادر الرازي (علل) ٤٥١.

واصطلاحاً: فقد اختلف العلماء في تعريفها:

فعرفها الغزالي: «بأنها علامة وأمارة لا توجب الحكم بذاتها بل بجعل الشارع».

انظر المستصفى للغزالي ٢/٢٨٠.

وعرفها الآمدي: «بأنها الوصف الباعث على الحكم».

انظر الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/٢٨٩.

وعرفها البيضاوي: «بأنها الوصف المعرف للحكم».

انظر نهاية السول للأسنوي ٤/٥٣.

(٣) نقل هذا القول عنهم ابن السمعاني في شرح الكوكب المنير لابن النجار ١/٤١٥ – ٤١٦، وكذا نقله عنهم ابن السبكي في جمع الجوامع ١/١٩٧ – ١٩٩..

وأجاز بعضهم مراعاة المقصود كما فى مسألة دلالة النهى على الفساد فيأتى فيه التفصيل وهو حسن.

والمسألة مأخوذة من الفروع وهو صحة طواف الجنب عندهم[١]، وبطلانه عندنا؛ لأنه مكروه والأمر لم يتناوله[٢].

وهى تلتفت من الأصول على أن المكروه هل هو ضد الواجب؟ فعندنا ضده[٣]، وعندهم ليس بضد له.

وقيل: بل يلتفت على أنه هل يناقض الجمع بين حقيقة الأمر باقتضاء الفعل على جهة الإلزام فى حالة واحدة[٤] أو لا؟

٥٠ - **مسألة**: الواحد منا يعلم كونه مأموراً على الحقيقة[٥] خلافاً لأبى هاشم[٦]. قال ابن برهان: وهى تنبنى على الخلاف فى أن تكليف العاجز هل يجوز؟! فعندنا أنه جائز خلافاً لهم، لا سيما إذا قلنا بمقارنة الاستطاعة للفعل.

٥١ - **مسألة**: هل يشترط فى الأمر العلو[٧]؟ على قولين:

---

(١) لأنهم وإن اعتقدوا كراهته فقد قالوا يجزئ لدخوله تحت الأمر. انظر شرح الكوكب المنير لابن النجار ١/٤١٥ - ٤١٦.

(٢) انظر المستصفى للغزالى ١/٧٩، شرح الكوكب المنير لابن النجار ١/٤١٥ - ٤١٦، القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص ١٠٧، .

(٣) انظر المستصفى للغزالى ١/٧٩.

(٤) قال شمس الدين المحلى: «لو تناول الأمر المكروه لكان الشىء الواحد مطلوب الفعل والترك من جهة واحدة وذلك تناقض».
انظر شرح المحلى، على جمع الجوامع ١/١٩٩.

(٥) انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/١٦٩، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/٢٢٢.

(٦) ذكر ابن برهان ما استدل به أبو هاشم على ما ذهب إليه حيث قال: «واستدل بأن المكْنَة شرط فى توجه الخطاب وهو غير عالم بدوام المكْنَة، فإذا لم يكن عالماً بالشرط لم يكن عالماً بالمشروط».
انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/١٧٠.

(٧) العلو: هو ما يرجع إلى هيئة الآمر من شرفه وعلو منزلته بالنسبة إلى المأمور.
انظر تنقيح الفصول للقرافى ص ١٣٧، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/١٦.

أحدهما: أنه لا يشترط، بل حقيقة الأمر القول الطالب للفعل[1].

والثانى: يشترط، ونقله أصحابنا المتأخرون[2]. عن المعتزلة.

وهو الموجود فى كلام المتقدمين من أصحابنا منهم أبو بكر الصيرفى، كما رأيته فى كتاب الأعلام له، وكذلك الشيخ أبو إسحاق الشيرازى[3]، وأبو نصر الصباغ[4]

(١) ممن قال بذلك إمام الحرمين الجوينى، والإمام الغزالى، وأبو الحسن الأشعرى، والإمام الرازى، والقرافى، وابن السبكى.
وحجتهم فى ذلك:
أولاً: قوله تعالى حكاية عن فرعون أنه قال لقومه: (فماذا تأمرون) سورة الشعراء من الآية (٣٥) مع أنه كان أعلى رتبة منهم.
ثانياً: قول عمرو بن العاص لمعاوية:
أمرتك أمرا جازما فعصيتنى .·. وكان من التوفيق قتل ابن هاشم
وجه الدلالة: قالوا أن هذه الوجوه دالة على أن العلو غير معتبر.
انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ١/٢٠٣، المستصفى للغزالى ١/٤١١، المحصول للرازى ١/١٩٨ - ١٩٩، تنقيح الفصول للقرافى ص ١٣٦، جمع الجوامع لابن السبكى ١/٣٦٩، الابتهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢/٦ - ٧، إرشاد الفحول للشوكانى ص ٩٤.

(٢) يستثنى منهم أبو الحسين البصرى فإنه لم يشترط العلو، ولكنه اشترط الاستعلاء وهو الطلب بعظمة.
انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ١/٤٣، شرح المحلى على جمع الجوامع ١/٣٦٩.

(٣) قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازى: «ما كان من النظير للنظير، ومن الأدنى للأعلى فليس بأمر».
انظر اللمع لأبو إسحاق الشيرازى ص ٧.

(٤) هو أبو نصر بن الصباغ عبدالسيد بن محمد بن عبدالواحد البغدادى الشافعى، كان نظير الشيخ أبى إسحق، ومنهم من يقدمه على أبى إسحاق فى نقل المذهب، كان ثبتا حجة دينا خيرا فقيها، أصوليّا محققا كملت له شرائط الاجتهاد المطلق، من تصانيفه: كتاب الكامل فى الخلاف بين الشافعية والحنفية، الشامل، العمدة فى أصول الفقه توفى سنة ٤٧٧هـ.
انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٣/٣٥٥.

وغيرهم[١].

والخلاف فى ذلك ينبنى على أن صيغة أفعل إذا وردت ممن تلزم طاعته هل تقتضى الوجوب حتى يدل دليل على خلاف ذلك؟

إن قلنا: إن من حقيقة الأمر العلو اقتضى ذلك بالوضع، وإلا فلا.

٥٢ - مسألة: النهى عن الشيء لا يدل على صحة المنهى[٢]،

---

(١) منهم ابن السمعانى من الشافعية، والقاضى عبدالوهاب المالكى، وابن القشيرى، والمجد بن تيمية، وأبو الطيب الطبرى، وابن البناء، وابن عقيل.

واحتج هؤلاء جميعًا على أن الرتبة امعتبرة: بأنه يستقبح فى العرف أن يقول القائل: أمرت الأمير، أو نهيته، ولا يستقبحون أن يقال: سألته، أو طلبت منه، ولولا أن الرتبة معتبرة وإلا لما كان كذلك.

انظر المحصول للرازى ١٩٩/١، تنقيح الفصول للقرافى ص ١٣٧، المسودة لآل تيمية ص ٤١، جمع الجوامع لابن السبكى ٣٦٩/١، إرشاد الفحول للشوكانى ص ٩٤، شرح الكوكب المنير لابن المنير لابن النجار ١١/٣ - ١٢.

(٢) قال الآمدى: «اتفق أصحابنا على أن النهى عن الفعل لا يدل على صحته، ونقل أبوزيد عن محمد بن الحسن، وأبى حنيفة أنها قالا: يدل على صحته. ثم قال: والمختار مذهب أصحابنا لوجهين:

الوجه الأول: أن النهى لو دل على الصحة، فإما أن يدل عليها بلفظه أو بمعناه، إذ الأصل عدم ما سوى ذلك، واللازم ممتنع.

وبيان امتناع دلالته على الصحة بلفظه: أن صحة الفعل لا معنى لها سوى ترتب أحكامه الخاصة به عليه، والنهى لغة لا يزيد على طلب ترك الفعل ولا إشعار له بغير ذلك نفياً ولا إثباتاً.

وبيان امتناع دلالته على الصحة بمعناه: هو أن النهى بمعناه يدل على الفساد فلا يكون ذلك مفيداً لنقيضه وهو الصحة.

الوجه الثانى: أنّا أجمعنا على وجود النهى حيث لا صحة كالنهى عن بيع الملاقيح: وهى ما فى بطون النوق من الأجنة، انظر الصحاح للجوهرى (لقح) ٤٠١/١، والمضامين: «وهى ما» فى أصلاب الفحول الصحاح للجوهرى (ضمن) ١٥٦/٦، وبيع حبَل الحبلة، والنهى عن نكاح ما نكح الآباء بقوله تعالى: ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء﴾ سورة النساء من الآية (٢٢)، ولو كان النهى مقتضياً للصحة لكان تخلف الصحة مع وجود النهى على خلاف الدليل، وهو خلاف الأصل، وسواء كان لمعارض أو لا معارض، انظر الأحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢٨٢/٢ - ٢٨٣

خلافاً لأبى حنيفة(١) . ومحمد بن الحسن(٢) .

وأصل الخـلاف يلتـفت على أن النهى هل يدل على الفـسـاد أم لا(٣) ؟

---

(١) هو النعمان بن ثابت التميمى الكوفى إمام الحنفية، وإمام مدرسة الرأى فى عصره، وأحد الأئمة الأربعة توفى سنة ١٥٠هـ.

انظر ترجمته فى تاريخ بغداد للخطيب الجوهرى ٣٢٣/١٣. النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى ١٢/٢ .

(٢) هو محمد بن الحسن بن فرقد من موالى بنى شيبان، أبو عبدالله، إمام بالفقه والأصول، كان فصيحاً بليغاً، نشر علم أبى حنيفة وجالسه سنين يتلقى منه الفقه كما تفقه بأبى يوسف صاحب أبى حنيفة، قال عنه الإمام الشافعى: «لو قلت أن القرآن نزل بلغة محمد بن الحسن لفصاحته لقلت «كما قال عنه» ما رأيت سميناً ذكياً إلا محمد بن الحسن»، من تصانيفه الجامع الكبير، والجامع الصغير وكلاهما فى فروع الفقه الحنفى توفى سنة ١٨٩هـ.

انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٣٢١/١، الإعلام للزركلى ٣٠٩/٦.

واستدل أبو حنيفة ومحمد بن الحسن على أن النهى عن الشيء يدل على صحة المنهى عنه بأمور منها:

أولا: أن النهى لو لم يدل على الصحة لكان المنهى عنه غير شرعى أى غير معتبر فى الشرع، لأن الشرعى المعتبر هو الصحيح، واللازم باطل إذ أن المنهى عنه فى صوم يوم النحر، وصلاة الأوقات المكروه، إنما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الإمساك والدعاء.

ثانياً: أنه لو لم يكن صحيحاً لكان ممتنعاً فلا يمنع عنه، لأن المنع عن الممتنع عبث.

انظر التلويح للتفتازانى على التوضيح لمتن التنقيح لعبيد الله بن مسعود ٤١٧/١ .

(٣) اختلف العلماء فى هذه المسألة على مذاهب:

أحدهما: أنه يدل على الفساد وهو مذهب جمهور الفقهاء من أصحاب الشافعى، ومالك، وأبو حنيفة، والحنابلة، وطائفة من أهل الظاهر، وجماعة من المتكلمين، إلا أنهم اختلفوا فى جهة الفساد على قولين:

فمنهم من قال: إنه يدل على الفساد من جهة اللغة دون الشرع.

ومنهم من قال: أنه يدل على الفساد من جهة الشرع دون اللغة، وهو ما ذهب إليه ابن الحاجب، واختاره الآمدى.

- ثانيها: أنه لا يدل على الفساد وقال به الغزالى، وأبو بكر القفال، وأبو عبدالله البصرى، وأبو هاشم، والجبائى.

٥٣ – مسألة: الخلاف في أن الأمر هل يقتضي الفور[1] مبني

ثالثها: أنه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات وهو مذهب أبو الحسين البصري، واختاره الإمام الرازي.

رابعها: أن النهي إن كان يختص بالمنهي عنه كالصلاة في الدار المغصوبة، والثوب الحرير، والبيع وقت النداء فلا يدل على الفساد، وهذا المذهب حكاه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في اللمع عن بعض فقهاء الشافعية.

خامسها: أنه يدل على الفساد في العبادات، لأن المنهي لا يكون مأموراً به.

أما المعاملات فالنهي فيها إن كان راجعاً إلى نفس العقد كبيع الحصاة، أو إلى أمر داخل فيه كبيع الملاقيح، أو لازم له كالربا، فإنه يدل على الفساد.

وإن كان راجعاً إلى أمر مقارن كالبيع وقت النداء فلا يدل على الفساد وهذا المذهب قال به البيضاوي.

انظر هذه الآراء مع أدلتها في المعتمد لأبي الحسين البصري ١/ ١٧٠، المستصفى للغزالي ٢/٢٥، المحصول للفخر الرازي ١/ ٣٤٤، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢/ ٢٧٥ – ٢٧٦ وما بعدها، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/ ٩٥، تنقيح الفصول للقرافي ص ١٧٣، اللمع ص ١٤، المسودة لآل تيمية ص ٨٢، الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول ٢/ ٦٨ – ٦٩، إرشاد الفحول للشوكاني ص ١١٠.

(١) اختلف العلماء في أن الأمر هل يقتضي الفور على مذاهب:

المذهب الأول: أنه لا يقتضي الفور، وإنما يقتضي الامتثال مقدماً أو مؤخراً وهو قول معظم الشافعية، ونسب إلى الشافعي نفسه، قال إمام الحرمين: «وهو الأليق بتفريعاته في الفقه وإن لم يصرح به في مجموعاته في الأصول. وذهب إليه أيضاً عامة الأحناف، وعامة المتكلمين منهم أبو علي وابنه أبو هاشم، واختاره الغزالي، والإمام الرازي، والبيضاوي، والآمدي، وابن الحاجب، ونقله عن القاضي أبي بكر الباقلاني إمام الحرمين في البرهان حيث قال ما نصه: «وذهب القاضي أبو بكر رحمه الله إلى ما ظهر عن الشافعي من حمل الصيغة على إيقاع الامتثال من غير نظر إلى وقت مقدم أو مؤخر.

المذهب الثاني: أنه يدل على الفور، وذهب إليه بعض الشافعية كأبي بكر الصيرفي والقاضي أبو الطيب الطبري، وأبي حامد، وأبي بكر الدقاق، وبعض الحنفية، وقد عزى إمام الحرمين القول بالفورية إلى أبي حنيفة نفسه، ونسبه أيضاً الفخر الرازي، والبيضاوي، والآمدي إلى الأحناف.

والصواب أن هذا القول هو قول أبي الحسن الكرخي منهم، وتبعه بعض الحنفية، وأن أكثر الحنفية يرون أن الأمر لمطلق الطلب فقط.

قال عبدالعلي محمد بن نظام الدين الأنصاري: «هو لمجرد الطلب فيجوز التأخير كما يجوز البدار وهو الصحيح عند الحنفية».

وقال عبدالعزيز بن أحمد البخاري: «ذهب أكثر أصحابنا، وأصحاب الشافعي، وعامة المتكلمين إلى أنه على التراخي، وذهب بعض أصحابنا منهم الشيخ أبو الحسن الكرخي إلى أنه على الفور».

على الواجب الموسع معقولاً أم لا[1].

المذهب الثالث: ونقله إمام الحرمين عن الواقفية حيث قال ما نصه: «وأما الواقفية فقد تحزبوا حزبين: فذهب غلاتهم في المصير إلى الوقف: إلى أن الفور والتأخير إذا لم يتبين أحدهما، ولم يتعين بقرينة، فلو أوقع المخاطب ما خوطب به عقيب فهم الصيغة لم يقطع بكونه ممتثلاً، ويجوز أن يكون غرض الآمر فيه أن يؤخر، وهذا سرف عظيم في حكم الوقف.

وذهب المقتصدون من الواقفية: إلى أن من بادر في أول الوقت كان ممتثلاً قطعاً، فإن أخر، وأوقع الفعل المقتضى في آخر الوقت، فلا يقطع بخروجه عن عهدة الخطاب وهذا هو المختار عندنا».

انظر البرهان لإمام الحرمين ١/٢٣١ – ٢٣٣.

وانظر هذه الآراء مع أدلتها بالتفصيل في المعتمد لأبي الحسين البصري ١/١١١ وما بعدها، اللمع للشيرازي ٨ – ٩، البرهان لإمام الحرمين ١/٢٣١ – ٢٣٢ وما بعدها، المستصفى للغزالي ٢/٩، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصاري بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبدالشكور ١/٣٨٧، المحصول للرازي ١/٢٤٧، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢/٢٤٢، ومختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٨٣ – ٨٥، كشف الأسرار للبزدوي ١/٢٥٤، الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ٢/٥٨ وما بعدها، المسودة لآل تيمية ص ٢٤، إرشاد الفحول للشوكاني ص ٩٩.

(١) اختلف العلماء في الواجب الموسع:

فمنهم: من اعترف به.

ومنهم: من أنكره، وزعم أن الوقت لا يمكن أن يزيد على الفعل.

أما المعترفون بالواجب الموسع وهم: جمهور الفقهاء، (أبو علي، وأبو هاشم، وأبو الحسين البصري فقد اختلفوا فيه على وجهين:

فمنهم من قال: الوجوب متعلق بكل الوقت، إلا أنه إنما يجوز ترك الصلاة في أول الوقت إلى بدل هو العزم عليها، وهو قول أكثر المتكلمين.

ومنهم من قال لا حاجة إلى هذا البدل، وهو قول أبو الحسين البصري واختاره الإمام الرازي.

أما المنكرون للواجب الموسع فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أوجه: أحدها: قول من قال: إن الوجوب مختص بأول الوقت، وأنه لو أتى به في آخر الوقت كان قضاء.

ثانيها: قول من قال من أصحاب أبي حنيفة: إن الوجوب مختص بآخر الوقت، وأنه لو أتى به في أول الوقت كان جارياً مجرى ما لو أتى بالزكاة قبل وقتها.

ثالثها: ما يحكى عن الكرخي: أن الصلاة المأتي بها في أول الوقت موقوفة، فإن أدرك المصلي آخر الوقت وليس هو على صفة المكلفين كان ما فعله نفلاً، وإن أدركه وهو على صفة المكلفين كان ما فعله واجباً.

انظر المحصول للفخر الرازي ١/٢٨١ – ٢٨٢، الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ١/٩٥، شرح الأسنوي ١/٨٩ – ٩١.

باب الخاص[1] والعام[2]

٥٤ - **مسألة**: الصورة النادرة هل تدخل فى الخطاب باللفظ العام؟

فيه خلاف للأصوليين[3]. وممن حكاه الشيخ أبو إسحاق، والكيا الهراسى[4]، كما رأيت التصريح به فى كتابه التلويح[5].

وهى مسألة النقل فيها عزيز، وهى تلتفت على أن دلالة الصيغ على موضوعاتها هل تتوقف على الإرادة؟ وفيه قولان:

أرجحهما أنها لا تتوقف.

(١) الخاص لغة: ضد العام يقال: خصه بالشىء خصاً وخصوصاً.
انظر القاموس المحيط للفيروزآبادى (خصص) ٢٩٨/٢.
واصطلاحاً: «هو كل لفظ وضع لواحد، أو لكثير محصور وضعاً واحداً».
انظر التوضيح لمتن التنقيح لعبيد الله بن مسعود ٦٢/١.

(٢) العام لغة: بمعنى الشامل يقال: عم الشىء عموماً، شمل الجماعة. انظر القاموس المحيط للفيروزآبادى (عمم) ١٥٢/٤.
واصطلاحاً: «هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعداً مطلقاً معاً».
انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢٨٧/٢.

(٣) ذكر ابن السبكى فى جمع الجوامع: إن الصحيح دخول الصورة النادرة تحت الخطاب باللفظ العام.
انظر جمع الجوامع لابن السبكى ٤٠٠/١.

(٤) هو على بن محمد بن على أبو الحسن الطبرى، الملقب بعماد الدين المعروف بالكيا الهراسى، فقيه شافعى، تفقه على إمام الحرمين، وقد اتهم بمذهب الباطنية فرجم، من تصانيفه: نقد مفردات الإمام أحمد، شفاء المسترشدين توفى سنة ٥٠٤هـ.
انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٨/٤ - ٩.

(٥) لم أعثر عليه فيما بين يدى من مصادر.

فإن قلنا: تتوقف لم يدخل النادر لعدم خطوره بالبال وإلا دخلت.

إلا إذا سأل.

٥٥ - مسألة: هل يجب اعتقاد العموم من الصيغة والعمل بمقتضاها؟ أو يتوقف عنها؟

قال الشيخ أبو إسحاق فى شرح اللمع: اختلف أصحابنا: فقال أبو بكر الصيرفى: يجب اعتقاد عمومها فى الحال عند سماعها والعمل بموجبها.

وقال: أبو العباس بن سريج(١)، وأبو إسحاق المرزوى(٢)، وأبو سعيد الأصطخرى(٣) يجب التوقف [فيه](٤) حتى ينظر فى الأصول التى تتعرف(٥) بها(٦) الأدلة، فإذا لم نجد دليلاً[يدل](٧) على التخصيص اعتقد عمومه(٨) وعمل بموجبه(٩).

---

(١) هو أحمد بن عمر بن سريج البغدادى، أبو العباس فقيه الشافعية فى عصره، قام بنصرة هذا المذهب ونشره فى أكثر الآفاق، بلغت تصانيفه حوالى أربع مائة مصدر مصنف، ومن تلك المصنفات الخصال، وله تصنيف على مختصر المزنى توفى سنة ٣٠٦هـ.
انظر ترجمته فى طبقات الشافعية للسبكى ٨٧/٢، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٢٤٧/٢، تاريخ بغداد للخطيب ٢٨٧/٤.

(٢) هو أبو إسحاق المروزى إبراهيم بن أحمد، شيخ الشافعية وصاحب ابن سريج، انتهت إليه رياسة مذهب الشافعى ببغداد، كان إماماً جليلاً غواصاً فى المعارف، ورعاً زاهداً توفى سنة ٣٤٠هـ.
انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٣٥٥/٢ - ٣٥٦.

(٣) هو الحسن بن أحمد بن يزيد أبو سعيد الإصطخرى، شيخ الشافعية بالعراق، كان موصوفاً بالزهد والقناعة، وله وجه فى المذهب، من تصانيفه: آداب القضاء، كتاب الفرائض توفى سنة ٣٢٨هـ.
انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٣١٢/٢.

(٤) ما بين المعقوفتين من شرح اللمع للشيرازى ٣٢٦/١.

(٥) فى شرح اللمع للشيرازى: «يتعرف» ٣٢٦/١.

(٦) فى شرح اللمع للشيرازى: «منها» ٣٢٦/١.

(٧) فى شرح اللمع للشيرازى: «يجد» ٣٢٦/١.

(٨) ما بين المعقوفتين من شرح اللمع للشيرازى ٢٣٦/١.

(٩) فى الأصل و ب: «على وجهه» والتصويب من شرح اللمع للشيرازى ٣٢٦/١.

قال الشيخ: وهذا القول أصح(١).

وحكى ابن برهان: الخلاف أيضاً، لكنه صحح الأول.

قلت: وهذه غير المسألة التى نقل الآمدى، وابن الحاجب فيها الإجماع على امتناع العمل فيها بالعام قبل البحث عن المخصص.

وهذه المسألة من مشكلات هذا الباب نقلاً وحجاجاً، وقد بينت مستند ذلك، ووجه الوهم فيه، وتحقيق الجمع بما لم أسبق إليه فى كتاب: «ثمار الأصول» وهو الكتاب الذى لا يستغنى عنه الأصولى على أى مذهب كان لا سيما تحرير مذهبنا، وأشار إمام الحرمين إلى أن الخلاف فى هذه المسألة ينبنى على القول بجواز تأخير البيان عن مورد الخطاب.

فأبو بكر الصيرفى: ذهب إلى(٢) البدار، لاعتقاد حمل الصيغة على الاستغراق.

والمعممون: على خلافه.

وفى كلام ابن برهان: هنا شيء عجيب نبهت عليه فى الكتاب المذكور.

وقال ابن برهان: بناء المسألة على حرف، وهو أن اعتقاد العموم عندنا يؤدى إلى إبطال القول بالاستغراق، والقول بالتوقف، وعند المخالفة لا يقضى إليه.

---

(١) انظر شرح اللمع للشيرازى ١/٣٢٦.
هذا وقد دلل الشيخ أبو إسحاق الشيرازى على صحة هذا القول بقوله «أن المقتضى للعموم هو الصيغة المتجردة عن القرائن، ولا يعلم تجردها عن القرائن إلا بعد النظر فى الأصول، والبحث عن الأدلة، لأن دليل التخصيص قد يكون متصلاً بلفظ العموم بالشرط والاستثناء، وقد يكون متأخراً عنه فلم يجز اعتقاد عمومه مالم يوجد شرط العموم فيه».

(٢) فى الأصل: «فى» والتصويب من نسخة ب.

٥٦ - **مسألة**: الجمع المنكر(١) فى حال الإثبات كقولنا: (رجال) ليس بعام عند الجمهور(٢) خلافاً لبعضهم(٣).

وللخلاف التفات على الخلاف النحوى فى جواز الاستثناء من النكرات وفيه مذهبان:

---

(١) الجمع المنكر: «هو اللفظ الموضوع وضعاً واحداً لكثير غير محصور، غير مستغرق جميع ما يصلح له».
انظر التلويح لسعد الدين التفتازانى على التوضيح لمتن لعبيد الله بن مسعود ١/٥٧ - ٥٨.

(٢) استدل الجمهور على أن الجمع المنكر فى حال الإثبات ليس بعام بالآتى:
١ - أن لفظ رجال يمكن نعته بأى جمع فيقال: رجال ثلاثة، وأربعة، وخمسة. فمفهوم رجال يمكن جعله مورد التقسيم لهذه الأقسام، والمورد للتقسيم بالأقسام يكون مغايراً لكل واحد من تلك الأقسام وغير مستلزم لها، فاللفظ الدال على ذلك المورد لا يكون له إشعار بتلك الأقسام فلا يكون دالاً عليها، وأما «الثلاثة» فهى مما لابد منها، فثبت أنها تفيد الثلاثة فقط.
٢ - لو قال: شخص لآخر عندى عبيد صح تفسيره بأقل الجمع وهو الثلاثة بالاتفاق.
انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ١/٣٣٦، المحصول للرازى ١/٣٨٧، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٠٤، تنقيح الفصول للقرافى ١٩١، المنهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢/١١٤، جمع الجوامع لابن السبكى ١/٤١٨ - ٤١٩، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٢٣، التلويح لسعد الدين التفتازانى على التوضيح لمتن التنقيح لعبيد الله بن مسعود ١/١٠٠، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبدالشكور ١/٢٦٨، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/١٤٢.

(٣) منهم الغزالى من الشافعية، والبزدوى من الحنفية، وأبو على الجبائى من المعتزلة.
واستدلوا على أن الجمع المنكر فى حالة الإثبات عام بالحجج الآتية:
أولاً: قالوا: ثبت إطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع، فإذا حمل على الجميع، فقد حمل على جميع حقائقه فكان أولى.
ثانياً: لو لم يكن للعموم لكان مختصاً بالبعض، واللازم منتف لعدم المخصص، وامتناع التخصيص بلا مخصص.
انظر المحصول للرازى ١/٣٨٧، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٣/١٠٤ - ١٠٥، الإبهاج فى شرح المهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢/١١٤، جمع الجنامع لابن السبكى ١/٤١٨ - ٤١٩، التلويح لسعد الدين التفتازانى على التوضيح لمتن التنقيح ١/١٠٠، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت ١/٢٦٨، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/١٤٢، تنقيح الفصول للقرافى ص ١٩١، وإرشاد الفحول للشوكانى ص ١٢٣.

أحدهما: يجوز، لأن النكرة تردد بين محال غير متناهية، لأنها عامة على البدل بين شخص ما، وبين شخص معين لا يصدق عليه أنه رجل، فحسن الاستثناء من أجل عموم الحال[1]، وعلى هذا فنقول: جاءني رجال إلا زيد.

والثاني: وهو الصحيح المنع، لأن النكرة لا تتناول أكثر من فرد بلفظها فيكون الإخراج منها محالاً، ولهذا كانت «إلا» في قوله تعالى: ﴿**لو كان فيهما آلهة [إلا الله]**﴾[2] للوصف لا لاستثناء، ويقوى الأول قوله تعالى: ﴿**إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا**﴾[3] فإنهم نصوا على أن آل الجنسية في المعنى كالنكرة لعدم التعيين، فإما أن يستثنى هذا من محل الخلاف، وإما أن يفرق بينهما.

إذا علمت ذلك، فمن قال: أنه عام جوز الاستثناء، معيار العموم.

ومن منعه قال: ليس بعام، وهم الجمهور.

وقال ابن السراج[4] في الأصول: لا يجوز أن تستثنى النكرة من النكرة[5] في الموجب نحو[6] «جاءني قوم إلا رجلاً» لعدم الفائدة[7]

---

(١) في نسخة: ب «المحال».

(٢) سورة الأنبياء من الآية (٢٢) وما بين المعقوفتين تكملة الآية، وقد اقتضتها العبارة.

(٣) سورة العصر الآية (٢) ومن الآية (٣).

(٤) هو محمد بن السري بن سهل، أبو بكر بن السراج، أحد أئمة الأدب والعربية من أهل بغداد، يقال: مازال النحو مجنوناً حتى عقله ابن السراج بأصوله، من تصانيفه: الأصول في اللغة، الشعر والشعراء، شرح كتاب سيبويه، الخط والهجاء، توفي ٣١٦هـ.

انظر ترجمته في بغية الوعاة للسيوطي ١/١٠٩ – ١١٠، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ٢/٢٧٣، الأعلام للزركلي ٦/٧.

(٥) في الأصول في النحو لابن السراج: «النكرات» ١/٢٨٤.

(٦) في الأصول لابن السراج: «لا تقول» ١/٢٨٤.

(٧) في الأصول لابن السراج: «لأن هذا لا فائدة» ١/٢٨٤.

فى الاستثناء(١)، فإن وصفته(٢)، أو خصصته جاز(٣).

وللخلاف في مسألة الاستثناء التفات على أن الاستثناء ما لولاه لوجب دخوله، أو لجاز دخوله، والصحيح الأول.

٥٧ - مسألة: صيغة الجمع المنكر كقولنا: مسلمون، إذا اتصل بها الألف واللام تقتضى الاستغراق(٤).

(١) فى الأصول لابن السراج: «استثنائه» ١/ ٢٨٤.
(٢) فى الأصول لابن السراج: «نعته» ١/ ٢٨٤.
(٣) انظر الأصول لابن السراج ١/ ٢٨٤.
(٤) اختلف العلماء فى هذه المسألة إلى فريقين:
الفريق الأول: وهم الجمهور ذهبوا إلى أن الجمع المعرف بالألف واللام ينصرف إلى المعهود لو كان هناك معهود، أما إذا لم يكن فهو للاستغراق، واستدلوا على ذلك بالآتى:
الدليل الأول: أن الأنصار لما طلبوا الإمامة احتج أبو بكر رضى الله عنه عليهم بقوله ﷺ: «الأئمة من قريش إن لهم عليكم حقاً، ولكم عليهم حقاً مثل ذلك ما إن استرحموا رحموا، وإن عاهدوا وفوا، وإن حكموا عدلوا، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين» هذا الحديث أخرجه أحمد فى مسنده عن أنس بن مالك ٣/ ١٢٩. والأنصار سلموا بتلك الحجة، ولو لم يدل الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة، لأن قوله ﷺ «الأئمة من قريش» لو كان معناه بعض الأئمة من قريش لوجب أن لا ينافى وجود إمام من قوم آخرين، أما كون كل الأئمة من قريش فينا فى كون بعض الأئمة من غيرهم.
الدليل الثانى: أن هذا الجمع يؤكد بما يقتضى الاستغراق، فوجب أن يفيد فى أصله الاستغراق، أما أنه يؤكد فلقوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ سورة الحجر الآية (٣٠).
وأما أنه بعد التأكيد يقتضى الاستغراق فبالإجماع.
وأما أنه متى كان كذلك وجب أن يكون المؤكد فى أصله للاستغراق فلأن هذه الألفاظ مسماة بالتأكيد إجماعاً، والتأكيد هو تقوية الحكم الذى كان ثابتاً فى الأصل، فلو لم يكن الاستغراق حاصلاً فى الأصل وإنما حصل بهذه الألفاظ ابتداءً لم يكن تأثير هذه الألفاظ فى تقوية هذا الحكم الأصلى، بل فى إعطاء حكم جديد، فكانت مبينة للمجمل لا مؤكدة، وحيث أجمعوا على أنها مؤكدة علم أن اقتضاء الاستغراق كان حاصلاً فى الأصل.
الدليل الثالث: الألف واللام إذا دخلا على الاسم صار معرفة، كذا نقل عن أهل المعرفة عند إطلاقه بالصرف إلى الكل، لأنه معلوم للمخاطب، فأما الصرف إلى ما دونه فإنه لا يفيد المعرفة، لأن بعض الجموع ليس أولى من بعض فكان مجهولاً.
الدليل الرابع: أنه يصح استثناء أى واحد كان منه وذلك يفيد العموم.
الدليل الخامس: الجمع المعرف فى اقتضاء الكثرة فوق المنكر، لأنه يصح انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس فإنه يجوز أن يقال: رجال من الرجال، ولا يجوز أن يقال الرجال

وكذلك المفرد المعرف باللام كالرجل، خلافًا لأبى هاشم[1]،

من- - رجال، ومعلوم بالضرورة أن المنتزع منه أكثر من المنتزع.
الفريق الثانى: وهم الواقفية، وأبو هاشم ذهبوا إلى أن الجمع إذ دخله الألف واللام فإنه يفيد الجنس ولا يفيد الاستغراق.
واستدلوا على ذلك بالآتى:
الدليل الأول: أن هذه الصيغة لو كانت للاستغراق لكانت إذا استعملت فى العهد لزم، أما الاشتراك، وأما المجاز وهما على خلاف الأصل فوجب أن لا يفيد الاستغراق البتة.
وأجيب عن هذا: بأن الألف واللام للتعريف فينصرف إلى ما السامع به أعرف فإن كان هناك عهد فالسامع به أعرف فانصرف إليه، وإن لم يكن هناك عهد كان السامع أعرف بالكل من البعض، لأن الكل واحد والبعض كثير مختلف فانصرف إلى الكل.
الدليل الثانى: أن هذه الصيغة لو كانت للاستغراق لكان القول: «رأيت كل الناس»، أو «بعض الناس» خطأ، لأن الأول تكرير والثانى نقض.
وأجيب عن هذا الدليل: بأن دخول لفظتى الكل والبعض لا يكون تكريراً ولا نقصاً، بل يكون تأكيداً أو تخصيصاً.
الدليل الثالث: أن الإنسان إذا قال: «جمع الأمير الصاغة» لم يعقل منه أنه جمع صاغة الدنيا، وإنما يعقل منه أنه جمع هذا الجنس.
وأجيب عن هذا الدليل: بأن ذلك تخصيص بالعرف كما فى قوله «من دخل دارى أكرمته» فإنه لا يتناول الملائكة، واللصوص.
انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ١/٢٢٣ – ٢٢٥، المحصول للرازى ١/٣٧٨ – ٣٨١، المستصفى للغزالى ٢/٣٧، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١١٩ – ١٢٠.

(١) وافق أبو هاشم فى هذا القول: «وهو أن المفرد المعرف باللام لا يقتضى الاستغراق» أبى الحسين البصرى، والإمام الرازى.
واستدلوا على ذلك بوجوه منها:
الأول: أن الرجل إذا قال: لبست الثوب، وشربت الماء، فإنه لا يتبادر إلى الفهم الاستغراق.
الثانى: لا يجوز تأكيد المفرد بما يؤكد به الجمع فلا يقال: جاءنى الرجل كلهم أجمعون.
الثالث: لا ينعت بنعوت الجمع فلا يقال: جاءنى الرجل القصار، وتكلم الفقيه الفضلاء.
انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ١/٢٢٧ – ٢٢٨، المحصول للفخر الرازى ١/٣٨٢.
أما الإمام الغزالى فقد ذهب إلى التفصيل فى هذه المسألة وقال: إن المعرف بالألف واللام ينقسم إلى: ما يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء كالتمرة والتمر، والبرة والبر، فإن عرى عن الهاء فهو للاستغراق.
ومالا يتميز بالهاء ينقسم إلى ما يتشخص ويتعدد كالدينار والرجل حتى يقال دينار واحد، ورجل واحد.
وإلى مالا يتشخص واحد منه كالذهب إذ لا يقال: ذهب واحد فهذا لاستغراق الجنس، أما الدينار والرجل فيشبه أن يكون للواحد، والألف واللام فيه للتعريف فقط.
انظر المستصفى للغزالى ٢/٥٣ – ٥٤. -

وتبعه من المتأخرين الزمخشري[1] في كشافه حيث قال: في الحمد والاستغراق الذي يتوهمه[2] كثير من الناس وهم منهم[3] انتهى.

وبناء المسألة على مسائل، وهو أن الألف واللام عندنا للتعريف، ولا تعريف إلا باستغراق الجنس، فانتصب الاستغراق بواسطة التعريف، وعنده التعريف يحصل بأصل الجنس[4].

والخلاف يلتفت على خلاف آخر وهو أن اللام وهل تفيد شيئاً سوى التعريف؟

فالجمهور قالوا: تدل تارة على الماهية من حيث هي هي وهو تعريف الجنس كالرجل خير من المرأة، وتارة تدل على الماهية الخاصة وهو العهد، أو العامة وهو تعريف الاستغراق.

= أما إمام الحرمين الجويني فقد ذهب إلى تفصيل آخر حيث قال: أن الرجل يعرف بناء على تنكير سابق فيقول القائل: «أقبل رجل ثم يقول: قرب الرجل «فهذا تعريف مركب على تنكير سابق فلا يقتضي هذا، ولا ما في معناه الاستغراق.

فإن لاح في الكلام قصد الجنس ولم يسبق تنكير ينعطف عليه التعريف فهو للاستغراق مثل قول القائل: الدينار أشرف من الدرهم.

وإن جرى هذا الكلام ولم يدر أنه خرج تعريفاً لمنكر سابق أو إشعار بجنس فهو مجمل، وحكمه التوقف حتى توجد القرينة».

انظر البرهان لإمام الحرمين الجويني ١/٣٣٩ - ٣٤١.

(١) هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، كل إماماً في اللغة والنحو والأدب، معتزلي الاعتقاد متظاهراً به، تصانيفه مشهورة منها: الكشاف في تفسير القرآن العظيم، المستقصى في الأمثال، كتاب السامي في الأسامي، الفائق في شرح غريب الحديث، ربيع الأبرار، كتاب الأحاجي، كتاب التصريح في الوعظ توفي سنة ٥٣٨هـ.

انظر ترجمته في إشارة التعيين، لليماني ص ٣٤٥، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ٤/١١٨-١١٩.

(٢) في الأصل وب: «يتوهم» وهو تحريف والتصويب من الكشاف للزمخشري ١/٨.

(٣) في الأصل وب: «فيهم» وهو تحريف والتصويب من الكشاف للزمشري ١/٨.

(٤) انظر الكشاف للزمخشري ١/٨».

وعند الزمخشرى قسمان:

فإنها تدل على حضور شيء فى ذهن السامع، فإما أن يكون ذلك الشيء جزئيًا أو كليًا.

فالجزئى: اللام فيه للعهد.

والكلى: هى فيه لتعريف الجنس ثم إنه محتمل للقلة والكثرة فى الاستغراق وعدمه بجسب القرينة، لأن اللام لا تعرف إلا ما دخلت عليه، وما دخلت عليه هو الماهية لا أفرادها، والاستغراق إنما هو باعتبار الأفراد ليس بمدلول للام.

وحاصل مذهبه أن اللام لا تفيد شيئاً سوى التعريف والاسم لا يدل إلا على نفس الماهية المعبر عنها بالجنسية.

٥٨ - **مسألة**: سائر، عدها القاضى عبدالوهاب[١] فى كتاب الإفادة[٢] من صيغ العموم، ونفاها غيره[٣].

والخلاف يلتفت على أنها بمعنى الباقى، أو بمعنى الجمع؟

والمشهور وعليه نص أكثر اللغويين أنها بمعنى الباقى، ونقل الأزهرى[٤].

(١) هو القاضى عبد الوهاب بن على بن نصر أبو محمد البغدادى المالكى، أحد الأعلام، انتهت إليه رياسة المذهب، كان فقيهاً متأدباً شاعراً، قيل: إنه لسان أصحاب القياس، من تصانيفه: الإفادة. توفى سنة ٤٢٢هـ.
انظر ترجمته فى شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلى ٣/٢٢٣.

(٢) لم أعثر على هذا الكتاب فيما بين يدى من مصادر.

(٣) كلمة: «غيره» مكررة فى الأصل.

(٤) هو محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة بن نوح الأزهرى اللغوى، كان فقيهاً صالحاً، أدرك الجلة من أهل العربية كالزجاج ونفطويه، صنف فى اللغة والتفسير وعلل القراءات والنحو كتباً نفيسة، حجة فيما يقول عن العرب، من تصانيفه: تهذيب اللغة، التقريب فى التفسير. توفى سنة ٣٧٠هـ.
انظر ترجمته فى إشارة التعيين لليمانى ص ٢٩٤، شذرات الذهب، لابن العماد الحنبلى ٣/٧٢.

فى التهذيب عليه اتفاق اللغويين[1].

ونص الجوهرى[2] فى الصحاح: على أنها بمعنى الجميع[3]، ووافقه أبو منصور الجواليقى[4]، وأبو محمد بن برى[5]، وغيرهما.

وقيل: مشتركة، فإن قلنا: أنها بمعنى الجميع فهى من صيغ العموم.

---

(١) قال الأزهرى فى التهذيب: تعليقاً على قول الشاعر فى هذا الرجز:

«وسائر الناس همج».

فإن أهل اللغة اتفقوا على أن معنى سائر فى أمثال هذا الموضع بمعنى الباقى.

يقال: أسأرت سؤراً وسؤرة: إذا أبقيتها، والسائر: الباقى.

انظر تهذيب اللغة للأزهرى ٤٧/١٣ - الدار المصرية.

(٢) هو أبو نصر إسماعيل بن حماد التركى اللغوى أحد أئمة اللسان، كان من أعاجيب الزمان ذكاء وفطنة وعلماً، قرأ العربية على أبى على الفارسى والسيرافى، صنف كتاباً فى العروض، ومقدمة فى النحو، والصحاح فى اللغة توفى سنة ٣٩٨هـ وقيل سنة ٣٩٣هـ كما فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى.

انظر ترجمته فى إشارة التعيين، لليمانى ص ٣٥٥ شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ١٤٢/٣.

(٣) قال الجوهرى فى الصحاح: «وسائر الناس جميعهم».

انظر الصحاح للجوهرى (سير) ٣٣٧/١.

(٤) هو موهوب بن أحمد بن الخضر بن الحسن بن محمد أبو منصور بن أبى طاهر اللغوى المعروف بابن الجواليقى، كان إمام أهل عصره فى اللغة، وكلام العرب كتب كثير من كتب الأدب والحديث، كان خطه مليحاً، وضبطه صحيحاً من تصانيفه شرح أدب الكاتب، كتاب المعرب، كتاب التكملة فيما يلحن فيه العامة، كتاب العروض. توفى سنة ٥٤٠هـ.

انظر ترجمته فى إشارة التعيين لليمانى ص ٣٥٧، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ١٢٧/٤.

(٥) هو عبدالله بن برى أبو محمد المقدسى ثم المصرى النحوى، انتهى إليه علم العربية فى زمانه، كان عالمًا بالنحو واللغة والشواهد، وأجاز لأهل عصره، وهو صاحب حواشى الصحاح توفى سنة ٥٨٢هـ.

انظر ترجمته فى شذرات الذهب ٢٧٣/٤، إشارة التعيين ص ١٣٤.

وإن قلنا: بمعنى[1] الباقى فليست للعموم، لأن بقية الشيء[2] يصدق على أقل أجزائه[3]، كذا قال القرافى فى شرح التنقيح، وغيره.

والتحقيق أنها للعموم.

وإن قلنا: أنها بمعنى الباقى، لأنها عامة بالنسبة إلى ما أضيفت إليه لاستغراقها جميع ما يصلح من مواردها.

وقد نقل عن الفارسى[4] أنها لا تطلق إلا على الأكثر، لا إذا كان الباقى أقل.

ومنهم من جعل الخلاف يلتفت على أنه من سور المدينة المحيط بها الشامل لها فهى بمعنى الجميع، أو من السؤر وهى البقية فهى بمعنى الباقى.

٥٩ - مسألة: اختلفوا فى أقل الجمع ماذا:

---

(١) كلمة: «بمعنى ساقطة من نسخة ب».

(٢) كلمة: «بمعنى ساقطة من الأصل».

(٣) قال القرافى ما نصه: «الصحيح أن أصلها الهمز من السؤر الذى هو البقية، وتسهل الهمزة فيقال: سور بغير همز.

وقال ابن دريد:

حاشى لما أسأره فى الحجا … والحلم أن أتبع رواد الخنا

أى أبقاه فى الحجا، والحجا: العقل، وعلى هذا لا يكون للعموم بل بقية الشيء وذلك صادق على أقل أجزائه».

انظر تنقيح الفصول، للقرافى ص ١٩٠.

(٤) هو الحسن بن أحمد بن عبدالغفار بن سليمان بن أبان الفارسى الفسوى أبو على الإمام العلامة، برع فى النحو وانتهت إليه رياسته، كان متهماً بالاعتزال، من تصانيفه: كتاب التذكرة، كتاب الحجة، كتاب الأغفال، الإيضاح والتكملة. توفى سنة ٣٧٧هـ.

انظر ترجمته فى شذرات الذهب ٣/٨٨.

فالأكثرون على أنه ثلاثة[1].

وقال قدماء النحاة: اثنان[2].

---

(١) حكى الآمدى هذا المذهب عن الشافعى، وأبى حنيفة، ومشايخ المعتزلة، وجماعة من أصحاب الشافعى.

واستدل هؤلاء على أن أقل الجمع ثلاثة بحجج منها:

الأولى: أن أهل اللغة فرقوا بين رجلين ورجال، فإطلاق اسم الرجال على الرجلين رفع لهذا الفرق.

الثانية: أن لو صح إطلاق الرجال على الرجلين لصح نعتهما بما ينعت به الرجال، ولا يصح أن يقال: جاءنى رجلان ثلاثة، كما يقال: جاءنى رجال ثلاثة، ولصح أن يقال: رأيت اثنين رجالاً، كما يقال: رأيت ثلاثة رجال.

الثالثة: أن أهل اللغة فرقوا بين ضمير التثنية والجمع فقالوا: فى الاثنين: فعلا، وفى الجميع: فعلوا.

الرابعة: أنه يصح أن يقال: ما رأيت رجالاً بل رجلين، ولو كان اسم الرجال للرجلين حقيقة لما صح نفيه.

الخامسة: أنه لو قال: لفلان على دراهم فإنه لا يقبل تفسيره بأقل من ثلاثة.

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٣٢٤، ٣٢٨، ٣٢٩، المعتمد لأبى الحسين البصرى ١/٢٣١، اللمع بأبى إسحاق الشيرازى ص ١٥، أصول السرخسى ١/١٥١، المحصول للرازى ١/٣٨٤، كشف الأسرار للبزدوى ٢/٢٨، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول ٢/١٢٦، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٢٤، فواتح الرحموت لمحمد ابن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبدالشكور ١/٢٦٩ - ٢٧٠، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/١٤٤.

(٢) قال به: الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، والقاضى أبو بكر الباقلانى، والإمام الغزالى، وابن الماجشون، والبلخى، وابن داود، وعلى بن عيسى النحوى، ونفطويه، وحكى عن عمر وزيد ابن ثابت رضى الله عنهما.

واستدل هؤلاء على أن أقل الجمع اثنان بحجج من جهة الكتاب، والسنة وإشعار اللغة، والإطلاق.

أما من جهة الكتاب: فقوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ﴾ سورة الشعراء من الآية (١٥) وأراد به موسى وهارون.

وقوله تعالى: ﴿عَسَى اللَّهُ أَن يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾ سورة يوسف من الآية (٨٣) وأراد به يوسف وأخاه.

أما من جهة السنة: فما روى عن رسول الله ﷺ: «إن الاثنان فما فوقهما جماعة، هذا الحديث أخرجه الحاكم فى المستدرك عن أبى موسي الأشعرى ٤/٣٣٤، كتاب الفرائض، باب الاثنان فما فوقهما جماعة، كما أخرجه ابن ماجه فى سننه أيضًا عن أبى موسى الأشعرى ١/٣١٢. كتاب إقامة الصلاة، باب الاثنان جماعة.

وأما من جهة الإشعار اللغوى: فهو أن اسم الجماعة مشتق من الاجتماع وهو ضم شيء إلى شيء، وهو متحقق فى الاثنين حسب تحققه فى الثلاثة ومازاد عليها، ولذلك تتصرف العرب وتقول: جمعت بين زيد وعمرو فاجتمعا وهما مجتمعان كما يقال ذلك الثلاثة، فكان إطلاق اسم-

قال ابن برهان: وبناء المسألة على أن الجمع اللغوى ليس مشتقًا من الاجتماع عندنا.

وعند المخالف مشتق منه(١).

٦٠ - **مسألة**: الخطاب المتناول للرسول ﷺ والأمة كقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ يعمها عند الأكثرين(٢).

وقيل: لا(٣).

= الجماعة على الاثنين حقيقة.

وأما من جهة الإطلاق فمن وجهين:

الأول: أن الاثنين يخبران عن أنفسهما بلفظ الجمع فيقولان: قمنا، وقعدنا، وأكلنا، وشربنا، كما تقول الثلاثة.

الثانى: أنه يصح أن يقول القائل إذا أقبل عليه رجلان فى مخافة أقبل الرجال، وذلك كله يدل على أن لفظ الجمع حقيقة فى الاثنين إذ الأصل فى الإطلاق الحقيقة.

انظر المستصفى للغزالى ٢/٩١ - ٩٤، المعتمد لأبى الحسين البصرى ١/٢٣١ - ٢٣٢، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٢٣٤ - ٢٣٥، اللمع لأبى اسحق الشيرازى ص ١٥، جمع الجوامع لابن السبكى ١/٤١٩، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول ٢/١٢٦ - ١٢٨، المحصول للرازى ١/٣٨٤ - ٣٨٧، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/١٤٤. ١٤٩، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٢٣ - ١٢٤.

(١) انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/٣٠٠.

هذا ولم يذكر الزركشى فى هذه المسألة إلا قولين، وهناك آخران:

الأول: أقل الجمع واحد.

الثانى: الوقف وذكره الآمدى فى الإحكام حيث قال: «وإذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين، فعلى الناظر بالاجتهاد فى الترجيح وإلا فالوقف لازم».

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٣٣٠.

(٢) استدل هؤلاء على أن الخطاب المتناول للرسول ﷺ والأمة يعمها بحجتين:

الحجة الأولى: أن هذه الصيغ عامة لكل إنسان، وكل مؤمن، وكل عبد، والنبى ﷺ سيد الناس والمؤمنين والعباد، والنبوة غير مخرجة له عن إطلاق هذه الأسماء عليه فلا تكون مخرجة له عن هذه العمومات. الحجة الثانية: أنه ﷺ كان إذا أمر الصحابة بأمر وتخلف عنه ولم يفعله فإنهم كانوا يسألونه ما بالك لم تفعله؟ ولو لم يعقلوا دخوله فيما أمرهم به لما سألوه عن ذلك.

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٣٩٧ - ٣٩٨، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٢٦.

(٣) حجتهم فى ذلك هى أن النبى ﷺ قد خص بالخطاب فى أحكام فلا يلزمه إلا الخطاب الذى يخصه. =

وقال الصيرفي والحليمي[1]: إن كان مُصدَّراً[2] «بقل»[3] لم يتناول الرسول وإلا تناوله[4].

ويشبه بناء الخلاف على الخلاف الآخر في أن الآمر بالأمر بالشيء هل هو أمر بذلك أم لا؟ لكن المرجح أنه ليس أمراً بذلك[5] وهنا المرجح خلافه.

=هذا وقد علق الغزالي على هذا القول: بأنه فاسد، لأنه قد خص المسافر والعبد والحائض والمريض بأحكام، ولا يمنع ذلك دخولهم تحت العموم حيث يعم الخطاب كذلك هنا.

انظر المستصفى للغزالي ٢/٨١. البرهان لإمام الحرمين ١/٣٦٥ - ٣٦٦، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٢٦ - ١٢٧.

(١) هو القاضي أبو عبدالله الحليمي، الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الفقيه الشافعي، صاحب التصانيف المفيدة، أخذ عن القفال الشاشي، وهو صاحب وجه في المذهب، كان مصنفاً فاضلاً، من تصانيفه شعب الأيمان، آيات الساعة وأحوال القيامة توفي سنة ٤٠٣هـ.

انظر ترجمته في شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ٣/١٦٧ - ١٦٨.

(٢) في الأصل ضبطت كلمة «مصدراً» بفتح الميم، والتصويب من كتب الأصول.

(٣) في الأصل و ب: «نقل» وهو تصحيف.

(٤) قال إمام الحرمين الجويني في البرهان ما نصه: «وذهب بعض أئمة الفقهاء في ذلك إلى تفصيل فقال: كل خطاب لم يصدر بأمر الرسول ﷺ بتبليغه، ولكن ورد مسترسلاً فالرسول مخاطب به كغيره، وكل خطاب صدر على الخصوص بأمر رسول الله ﷺ بتبليغه فذلك الذي لا يتناوله كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ وهذا ذكره الصيرفي وارتضاه الحليمي».

ثم علق إمام الحرمين على هذا بقوله:

«إن هذا تفصيل فيه تخييل يبتدره من لم يعظم حظه من هذا الفن، فأما القسم المسلم فلا حاجة إلى مراده فيه، وأما الخطاب المصدر بالأمر بالتبليغ فهو يجري على حكم العموم عندنا، فإن قوله ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ على اقتضاء العموم في وضعه، والقائل هو الله تعالى، وحكم قول الله لا يغيره أمر مختص بالرسول ﷺ في تبليغه، وكأن التحقيق فيه: بلغني من أمر ربي كذا فاسمعوه، وأوعوه، واتبعوه».

انظر البرهان لإمام الحرمين الجويني ١/٣٦٦ - ٣٦٧.

وقال عضد الملة والدين في شرحه على مختصر ابن الحاجب ما نصه: «قال الحليمي مفصلاً إن كان مأموراً في أوله بالقول للأمة نحو ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ لا يشمله وإلا شمله».

انظر شرح عضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب ٢/١٢٦.

(٥) من وافق الزركشي في هذا الترجيح ابن السبكي في جمع الجوامع حيث ذهب إلى أن الأصح أن الأمر للمخاطب بالأمر لغيره بالشيء نحو ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ﴾ سورة طه من الآية (١٣٢) ليس أمراً لذلك الغير به أي بالشيء.

٦١ - **مسألة**: الفعل إذا وقع فى سياق الإثبات لم تعم أقسامه، وكذا زمانه عند الأصوليين، وهو مبنى على أن الفعل نكرة، والنكرة فى سياق الإثبات لا تفيد العموم[١].

قال أبو القاسم الزجاجى[٢] فى كتابه: «الإيضاح لأسرار[٣] النحو»

أجمع النحويون كلهم من البصريين والكوفيين على أن الأفعال نكرات، والدليل عليه أنها لا تنفك من الفاعلين والفعل والفاعل جملة [يستغنى بها وتقع بها الفائدة][٤] والجمل[٥] نكرات كلها، لأنها لو كانت معارف لم تقع[٦] بها فائدة، لأنها[٧] قد كان يعرفها المخاطب [فلا تقع له بها فائدة][٨] كما يعرفها المتكلم[٩]، فلما كانت الجمل مستفادة علم أنها نكرات، ولذلك[١٠] لم تجز الكناية عن الجمل، لأن

---

(١) فرق الفخر الرازى بين النكرة فى الإثبات إذا كانت خبراً، وإذا كانت أمراً فقال: «النكرة فى الإثبات إذا كانت خبراً لا تقتضى العموم مثل: جاءنى رجل.

وإذا كانت أمراً فالأكثرون على أنها للعموم مثل: أعتق رقبة.

والدليل عليه: أنه يخرج عن عهدة الأمر بفعل أيهما كان ولولا أنها للعموم وإلا لما كان كذلك».

انظر المحصول للرازى ١ / ٣٧٠.

(٢) هو عبدالرحمن بن إسحاق الزجاجى أبو القاسم النحوى صاحب التصانيف أخذ عن أبى إسحاق الزجاج، من تصانيفه: كتاب الجمل فى النحو، الإيضاح فى علل النحو، كتاب شرح خطبة أدب الكاتب، كتاب شرح أسماء الله الحسنى، كتاب الأمالى. توفى سنة ٣٤٠هـ.

انظر ترجمته فى إشارة التعيين لليمانى ١٨٠ - ١٨١، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٢/٣٥٧.

(٣) يسمى هذا الكتاب: بالإيضاح فى علل النحو.

(٤) ما بين المعقوفين إضافة من الإيضاح فى علل النحو للزجاجى ص ١١٩.

(٥) فى الأصل وب: «والجملة» والتصويب من الإيضاح فى علل النحو للزجاجى ١١٩.

(٦) فى الأصل وب: «يحصل» والتصويب من الإيضاح فى علل النحو للزجاجى ١١٩.

(٧) فى الأصل وب: «لأنه» والتصويب من الإيضاح فى علل النحو للزجاجى ١٢٠.

(٨) ما بين المعقوفين إضافة من الإيضاح فى علل النحو للزجاجى ص ١٢٠.

(٩) جملة: «كما..... المتكلم» ليست فى الإيضاح فى علل النحو للزجاجى.

(١٠) فى الأصل وب: «ولهذا» والتصويب من الإيضاح فى علل النحو للزجاجى ص ١٢٠.

الضمائر[1] معارف والجمل نكرات [فلذلك لم تضمر، وكذلك الأفعال لما كانت مع الفاعلين جميلاً كانت نكرات، ولم يجز إضمارها][2] ومن ثم امتنع الإسناد إلى الأفعال، لانتقاد فائدة الإضافة[3]. انتهى.

وهذا هو مستند قول ابن مالك فى شرح التسهيل فى الكلام على أن الأصل تعريف المبتدأ وتنكير الخبر، أن الفعل لازم التنكير[4].

٦٢ **مسألة**: اختلفوا فى أقل ما ينتهى تخصيص العموم.

قال ابن العارض[5]: فى كتاب النكت:

اتفقوا فى من، وما ونحوهما أنه يجوز تخصيصهما إلى أن ينتهى إلى واحد.

واختلفوا فى الجمع المعرف هل يجوز فيه ذلك؟

فقال أبو بكر القفال: يجوز تخصيصه حتى ينتهى إلى ذلك، ثم لا يجوز بعد ذلك.

والصحيح أن حكمه حكم «من» و«ما» وهذا الذى قاله القفال بناه على أن أقل الجمع ثلاثة، فإن قلنا: أقله إثنان جاز إليه.

---

(١) فى الأصل وب: «الضمائر» والتصويب من الإيضاح فى علل النحو للزجاجى ص١٢٠.

(٢) ما بين المعقوفين إضافة من الإيضاح فى علل النحو للزجاجى ص ١٢٠.

(٣) جملة: «ومن ثم.... الإضافة» ليست فى الإيضاح فى علل النحو للزجاجى.

(٤) انظر شرح التسهيل لابن مالك ص ٤٦.

(٥) لم أعثر له على ترجمة فيما بين يدى من مصادر سوى ما ذكره عنه ابن السبكى فى الإبهاج حيث قال: «وابن العارض بالعين المهملة بعدها ألف ثم راء ثم ضاد معجمة، واسمه الحسين ابن عيسى معتزلى قدرى، له كتاب فى أصول الفقه سماه النكت».
انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢/١٦٨.

٦٣ - **مسألة**: تخصيص العموم على قسمين:

أحدهما: أن يخرج منه مسمياته حتى لا يبقى إلا واحداً وأقل الجمع على الخلاف فيه، فالمشهور أن اللفظ يتناول ذلك الباقي على جهة المجاز إذا كان العام من صيغ الجمع.

وحكى القاضي أبو بكر فيه الاتفاق. لكن حكى المازري[(١)] عن أبي حامد الإسفراييني[(٢)] أنه ذهب إلى أنه يبقى في تناوله على الحقيقة.

الثاني: أن يخرج حتى لا يبقى ممنه أقل الجمع، فهل يبقى في تناوله لأقل الجمع فما زاد عليه على الحقيقة؟ هذا موضع الخلاف المشهور.

فقيل: يبقى حقيقة[(٣)].

---

(١) هو محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، أبو عبدالله محدث من فقهاء المالكية، كان من كبار أئمة زمانه، نسبته إلى ما ذر بجزيرة صقلية من تصانيفه: المعلم بفوائد مسلم، الكشف والإنباء في الرد على الإحياء للغزالي، إيضاح المحصول في الأصول توفي سنة ٥٣٦هـ.
انظر ترجمته في شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ٤/١١٤.

(٢) هو أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني، ويكنى بأبي حامد، شيخ العراق وإمام الشافعية انتهت إليه رياسة المذهب، من تصانيفه: التعليقة توفي سنة ٤٠٦هـ.
انظر ترجمته في شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ٣/١٧٨، البداية والنهاية لابن كثير ١٢/٢-٣.

(٣) نقل إمام الحرمين هذا القول عن معظم الفقهاء، ونسبه ابن برهان إلى أكثر العلماء من الشافعية، كما نسبه الآمدي إلى الحنابلة وأكثر الشافعية، ونقله ابن الحاجب عن الحنابلة فقط، وأورده ابن السبكي في الإبهاج عن أكثر الشافعية وجمهور الحنفية والحنابلة وذهب إليه كما ذهب إلى هذا القول أبو إسحاق الشيرازي، والفتوحي الحنبلي.
وعللوا ذلك بأن تناول اللفظ للبعض الباقي في التخصيص كتناوله له بلا تخصيص وذلك التناول حقيقي بالاتفاق، فليكن هذا التناول حقيقياً أيضاً.
انظر البرهان لإمام الحرمين الجويني ١/٤١٠، الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/٢٣٥، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢/٣٣٠، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٠٦، الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ٢/١٣٠، جمع الجوامع لابن السبكي وشرح المحلي ٢/٥ - ٦ اللمع للشيرازي ص ١٧، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/١٦٠، إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٣٦، أصول السرخسي ١/١٢٤، كشف الأسرار للبزدوي ١/٣٠٧.

وقيل: مجازاً[1]، ونسب للمعتزلة وهو أحد قولي القاضي.

وقيل: إن كان التخصيص بدليل متصل كالإستثناء والشرط أو منفصل[2] فمجاز، وبه قال الكرخي[3]، ورجع إليه القاضي[4] آخراً.

(١) نسب الآمدي هذا القول إلى أكثر الشافعية، وكثير من المعتزلة، وإلى أصحاب أبي حنيفة كعيسى بن أبان، واختاره كما اختاره البيضاوي وابن الحاجب والقرافي، وصفي الدين الهندي، وقال به أكثر الأشعرية، ومحمد بن نظام الدين الأنصاري في فواتح الرحموت.
وعللوا ذلك: بأنه وضع للعموم واستعمل في الخصوص، فقد استعمل في غير موضوعه، واللفظ المستعمل في غير موضوعه مجازاً إجماعاً. وأيضاً لو كان حقيقة في البعض كما كان حقيقة في الكل لزم أن يكون مشتركاً فيكون حقيقة في معنيين مختلفين، والمفروض أنه حقيقة في معنى واحد فيكون المجاز خير من الاشتراك فيكون مقدماً.
انظر الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢/٣٣١ - ٣٣٢، الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/٢٣٥، الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ٢/١٣٠، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٠٦، تنقيح الفصول للقرافي ص ٢٢٦، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/١٦١، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصاري ١/٣١١ - ٣١٢، إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٣٥ - ١٣٦.

(٢) في الأصل وب: «متصل» وهو تحريف.

(٣) هو أبو الحسن عبيدالله بن الحسن بن دلال بن دلهم الكرخي، شيخ الحنفية بالعراق، كان زاهداً ورعاً، صواماً قواماً، كبير القدر انتهت إليه رياسة المذهب، من تصانيفه: المختصر في الفقه، شرح الجامع الكبير والجامع الصغير، كما له اختيارات في الأصول تخالف مذهب أبي حنيفة، توفي سنة ٣٤٠هـ.
انظر ترجمته في تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ١٠/٣٥٣، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ٢/٣٥٨.
وممن وافق الكرخي في هذا القول «وهو إن كان التخصيص بدليل متصل كالاستثناء والشرط فحقيقة، أو منفصل فمجاز: أبو الحسين البصري وهذه عبارته في المعتمد (إن القرينة المخصصة إما أن تستقل بنفسها في الدلالة، أو لا تستقل بنفسها، فإن استقلت بنفسها فهي ضربان: عقلية ولفظية:
أما العقلية: فنحو الدلالة الدالة على أن غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات.
وأما اللفظية: فنحو أن يقول المتكلم بالعام: أردت به البعض الفلاني فقط. وفي هذين القسمين يكون العموم مجازاً، لأن القرينة دلت على أن المتكلم استعمل العام، لا فيما وضع له وهذا معنى المجاز.
وأما إن كانت القرينة لا تستقل بنفسها نحو الاستثناء، والشرط، والتقييد بالصفة كقول القائل: «جاءني بني تميم الطوال، فهاهنا لا يصير مجازاً».
انظر المعتمد لأبي الحسين البصري ١/٢٦٢ - ٢٦٥.
هذا وقد اختار قول أبي الحسين البصري الرازي في المحصول حيث قال: «والمختار قول أبي الحسين البصري» انظر المحصول للفخر الرازي ١/٤٠٠.

(٤) انظر قول القاضي أبو بكر الباقلاني في الإبهاج للسبكي وولده ٢/-١٣٠.

واختار إمام الحرمين أنه مشترك بين الحقيقة من حيث رفع اللفظ عن بعض مسمياته بتصور المجاز، ومن حيث أبقوه على بعض مسمياته بتصور الحقيقة[1].

وسبب هذا الخلاف: الخلاف في أن دلالة العام على الاستيعاب ظاهرة؟ أو أن اللفظ موضوع للخصوص والعموم، ولكنه في العموم أظهر؟ أو يدل على العموم دلالة النصوص، وأن صيغته لا تحتمل الخصوص.

فمن قال: بالأول قال: هو حقيقة.

ومن قال: بالثاني نفاها.

---

(١) قال إمام الحرمين في البرهان: «والذي أراه في ذلك أنه اشتراك في اللفظ موجب الحقيقة والمجاز جميعاً، ووجه اشتراك الحقيقة والمجاز أن تناول اللفظ لبقية المسميات لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في التناول، واختصاصه بها وقصوره عما عداها جهة في التجوز، واللفظ حقيقة في تناول البقية مجاز في الاختصاص».

انظر البرهان لإمام الحرمين الجويني ١/٤١٢.

وقد ضعف الغزالي ما ذهب إليه إمام الحرمين حيث قال ما نصه: «وهذا ضعيف فإنه لو رد إلى الواحد كان مجازاً مطلقاً، لأنه تغير عن وضعه في الدلالة فالسارق مهما صار عبارة عن سارق النصاب خاصة، فقد تغير الوضع واستعمل لا على الوجه الذي وضعته العرب».

انظر المستصفى للغزالي ٢/٥٤ – ٥٥.

هذا وجدير بالذكر أن نذكر باقي المذاهب في هذه المسألة وهي كالآتي:

١ – قول من قال: إن كان الباقي جمعاً فهو حقيقة، وإلا فلا وهو اختيار أبي بكر الرازي.

٢ – إن خص بدليل لفظي فهو حقيقة كيف ما كان المخصص متصلاً، أو منفصلاً وإلا فهو مجاز.

٣ – إن كان مخصصه شرطاً، أو تقييداً بصفة فهو حقيقة، وإلا فهو مجاز حتى في الاستثناء، وهو قول القاضي عبدالجبار.

انظر المعتمد لأبي الحسين البصري ١/٢٦٢، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصاري بشرح مسلم الثبوت ١/٣١١ – ٣١٢، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢/٣٣١، الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول ٢/١٣١.

٦٤ - مسألة : إذا خص العام فإن كان بمجهول فنقل القاضى أبو بكر وغيره(١) الإجماع على أنه ليس بحجة.

وليس كذلك فقد حكى أبوزيد الدبوسى(٢) فى كتاب تقويم الأدلة الخلاف فيه(٣)، وكذلك شمس الأئمة السرخسى(٤)،

(١) نقل الشوكانى عن ابن السمعانى، والأصفهانى الاتفاق على أن العام إذا خصص بمجهول فإنه ليس بحجة، ويمثل هذا قال عضد الملة والدين. والفتوحى الحنبلى، والآمدى.
انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٣٣٩، شرح عضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب ٢/١٠٨ - ١٠٩، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٣٧، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/١٦٤ - ١٦٥.

(٢) هو القاضى عبدالله بن عمر بن عيسى المعروف بأبى زيد الدبوسى، من أكابر فقهاء الحنفية، كان ممن يضرب به المثل فى النظر واستخراج الحجج، وهو أول من أبرز علم الخلاف إلى الوجود، من تصانيفه: تأسيس النظر، تقويم الأدلة، الأسرار فى الفروع والأصول، توفى سنة ٤٣٠هـ.
انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٣/٢٤٥ - ٢٥٦، مفتاح السعادة لطاش كبرى زادة ١/٢٥٤.

(٣) قال أبوزيد الدبوسى فى كتابه تقويم الأدلة ما نصه: «اختلف القائلون بالعموم، فيه على أربعة أقوال:
رأيت عن أبى الحسن الكرخى وكثير من كبار شيوخنا أن العام إذا خص منه شىء وجب التوقف فيه حتى يأتى البيان من غير إسناد إن أسلف.
ونص أبو الحسن أنه شىء أقوله من عندى، وعلى هذا القول يجىء أنه يثبت منه أخص الخصوص إذا كان معلوماً.
وقال بعضهم: إن خص منه شىء مجهول فكذلك الجواب، وإن خص شىء معلوم بقى الباقى على عمومه كما كان قبل التخصيص.
وقال بعضهم: إذا خص منه شىء مجهول لم يثبت به الخصوص.
والذى يثبت عندى من مذهب السلف أنه يبقى على عمومه بعد التخصيص فى الفصلين جميعاً، ولكن غير موجب للعلم قطعاً.
انظر تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع لأبى زيد الدبوسى ص ١٧٢.

(٤) هو محمد بن أحمد بن سهل أبو بكر شمس الأئمة السرخسى، قاضى من كبار الأحناف مجتهد من أهل سرخس، من أشهر كتبه: المبسوط فى الفقه والتشريع، أصول السرخسى فى أصول الفقه، شرح مختصر الطحاوى، شرح الجامع الكبير، شرح السير الكبير توفى سنة ٤٩٠هـ.
انظر ترجمته فى الأعلام للزركلى ٦/٢٠٨.
وانظر قوله فى كتابه: أصول السرخسى ١/١٤٤.

وغيرهما(١) من أئمة الحنفية.

وإن كان بمعين فمذاهب:

أصحها: نعم، لكنه دون مالم يخصص(٢).

وقيل: ليس بحجة، ونقل عن أبي ثور(٣)، وابن أبان(٤)، ومرادهم

---

(١) كالبزدوي والتفتازاني.
انظر كشف الأسرار للبزدوي ١/٣٠٦ – ٣٠٨، التلويح لسعد الدين التفتازاني على التوضيح متن التنقيح لعبيد الله بن مسعود ١/٨٠ – ٨٢.

(٢) ذهب إلى ذلك الإمام الرازي، والبيضاوي، والقرافي، والغزالي، والآمدي، وابن الحاجب، وأبي الحسين البصري.
وقال الشوكاني: «هو الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة، لأن اللفظ العام إن كان متناولاً للكل فيكون حجة في كل واحد من أقسام ذلك الكل، ونحن نعلم بالضرورة أن نسبة اللفظ إلى كل الأقسام على السوية، فإخراج البعض منها بمخصص لا يقتضي إهمال دلالة اللفظ على ما بقي ولا يرفع التعبدية، ولو توقف كونه حجة في البعض على كونه حجة في الكل لزم الدور وهو محال.
وأيضاً: فإن المقتضي للعمل به فيما بقي موجود وهو دلالة اللفظ عليه والمعارض مفقود، فوجد المقتضي وعدم المانع فوجب ثبوت الحكم.
وأيضاً: قد ثبت عن سلف هذه الأمة ومن بعدهم الاستدلال بالعمومات المخصوصة وشاع ذلك وذاع.
وأيضاً: فقد قيل: إنه ما من عموم إلا وقد خص، وأنه لا يوجد عام غير مخصص، فلو قلنا: أنه غير حجة فيما بقي للزم أبطال كل عموم، ونحن نعلم أن غالب هذه الشريعة المطهرة إنما ثبت بعمومات».
انظر إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٣٧، المحصول للفخر الرازي ١/٤٠٢ – ٤٠٤ الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي وولده على الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ٢/١٣٨، تنقيح الفصول للقرافي ص ٢٢٧، المستصفى للغزالي ٢/٥٧، الإحكام في أصول للآمدي ٢/٣٣٩، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٠٨، المعتمد لأبي الحسين البصري ١/٢٦٥ – ٢٦٨.

(٣) هو إبراهيم بن خالد الكلبي البغدادي أبي ثور الفقيه أحد الأعلام، تفقه وسمع من ابن عيينه وغيره، صنف فجمع في تصنيفه بين الحديث والفقه، واستعمل أولاً مذهب أهل الرأي حتى قدم الشافعي العراق وصحبه فاتبعه وهو غير مقلد لأحد توفي سنة ٢٤٠هـ.
انظر ترجمته في شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ٢/٩٣ – ٩٤.

(٤) هو عيسى بن أبان بن صدقة الكوفي الحنفي القاضي، ولي قضاء البصرة عشر سنين وأخذ عن محمد بن الحسن، من تصانيفه إثبات القياس، خبر الواحد، كتاب الحجج، توفي سنة ٢٢١هـ.
انظر ترجمته في النجوم الزاهرة لابن تغري بردي ٢/٢٣٥.

أنه يصير مجملاً(١).

والخلاف يلتفت على الخلاف فى المسألة السابقة:

فمن قال: التخصيص لا يخرج عن حقيقتها إما مطلقاً، أو مقيداً بما سبق جوز(٢) التمسك بعمومه فى باقى المسميات.

ومن قال: بخروجه عن حقيقته اختلفوا:

(١) لأن حقيقة اللفظ هى الاستغراق وهو غير مراد، وإذا خرجت الحقيقة عن الإرادة لم يتعين مجاز يحمل اللفظ عليه، إذ ليس البعض أولى من البعض، فيتعين الإجمال، فيسقط الاستدلال.
انظر تنقيح الفصول للقرافى ص ٢٢٧، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٣٧.
هذا وفى المسألة أقوال أخرى لم يذكرها الزركشى منها:
١ - قول أبى عبدالله البصرى: إن كان المخصص قد منع من تعلق الحكم بالاسم العام، وأوجب تعلقه بشرط لا ينبئ عنه الظاهر لم يجز التعلق به كما فى قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ سورة المائدة من الآية (٣٨)، فإن قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق مانع من تعلق الحكم بعموم اسم السارق، وموجب لتعلقه بشرط لا ينبئ عنه ظاهر اللفظ.
وإن كان المخصص لم يمنع من تعلق الحكم بالاسم العام فهو حجة كقوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ فإن قيام الدلالة على المنع من قتل الذمى غير مانع من تعلق الحكم باسم المشركين.
٢ - قول القاضى عبدالجبار: إن كان العام المخصوص بحيث لو تركناه وظاهره من دون التخصيص، كنا نمتثل ما أريد منا، ونضم إليه مالم يرد منا، صح الاحتجاج به وذلك كقوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ المخصص بأهل الذمة.
وإن كان العام بحيث لو تركناه وظاهره من غير تخصيص لم يمكننا امتثال ما أريد منا دون بيان، فلا يكون حجة وذلك كقوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة﴾ سورة البقرة من الآية (٤٣) فإنا لو تركناه والآية لم يمكننا امتثال ما أريد منا من الصلاة الشرعية قبل تخصيصه بالحائض فكذلك بعد التخصيص.
٣ - قول الكرخى والبلخى: إن خص بمتصل كالشرط، والصفة والاستثناء فهو حجة، وإن خص بمنفصل فليس بحجة.
٤ - أنه يجوز التمسك به فى أقل الجمع ولا يجوز فيما زاد عليه.
انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ١/٢٦٥ - ٢٦٦، المحصول للرازى ١/٤٠٢، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٣٣٨ - ٢٣٩، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٠٨، تنقيح الفصول للقرافى ص ٢٢٧، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢/١٣٩ - ١٤٠، جمع الجوامع لابن السبكى ٢/٧، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٣٨.
(٢) فى الأصل وب: «جواز» والتصويب ما قد أثبتناه فى المتن.

فالمعتزلة: امتنعوا من التمسك به.

وقال المحققون: كالقاضي أبي بكر وغيره يستدل بها وإن كانت مجازاً.

وقد تمسك العلماء بالعموم المخصوص في غير موضع[1].

٦٥ - مسألة: تخصيص عموم القرآن جائز بأخبار الآحاد[2].

---

(١) من هذه المواضع استدلال أبي حنيفة على فساد البيع بالشرط بنهي النبي ﷺ عن بيع وشرط، وهذا عام دخله خصوص. واستدل محمد بن الحسن على فساد بيع العقار قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع مالم يقبض وهو عام لحقه خصوص.
وأيضاً: فإن سيدنا علي رضي الله عنه احتج على جواز الجمع بين الأختين في الملك بقوله تعالى ﴿و ما ملكت أيمانكم﴾ سورة النساء من الآية (٣) مع كونه مخصصاً بالأخوات والبنات.
وأيضاً: فإن السيدة فاطمة رضي الله عنها احتجت على أبي بكر في ميراثها من أبيها بعموم قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ في أولادكم﴾ سورة النساء من الآية (١١) مع أنه مخصص بالكافر والقاتل، ولم ينكر أحد من الصحابة صحة احتجاجها مع ظهوره وشهرته، بل عدل أبو بكر في حرمانها إلى الاحتجاج بقوله ﷺ «لا نورث ما تركنا صدقة».
هذا الحديث أخرجه البخاري في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها ٨/١٨٥، كتاب الفرائض، باب قول النبي ﷺ: لا نورث ما تركنا صدقة.
انظر أصول السرخسي ١/١٤٤، كشف الأسرار للبزدوي ١/٣٠٨، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢/٣٤١، المعتمد لأبي الحسين البصري ١/٢٦٧ - ٢٦٨.

(٢) القول بجواز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد نقله الآمدي، وابن الحاجب والسبكي عن الأئمة الأربعة ثم اختاروه، كما اختاره الإمام الرازي، والبيضاوي، والقرافي، والإمام الغزالي، وأبو إسحاق الشيرازي، والشوكاني، وبه قال إمام الحرمين، وابن برهان وغيرهم.
واحتج هؤلاء بالنقل والعقل:
أما النقل: فهو أن الصحابة خصوا قوله تعالى: ﴿وأُحِلَّ لَكُم مَا وراءَ ذلكُم﴾ سورة النساء من الآية (٢٤) بما رواه جابر عن النبي ﷺ: «أنه نهى أن تنكح المرأة على عمتها أو خالتها» هذا الحديث أخرجه البخاري في صحيحه ٧/١٥ كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها.
وخصوا قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ في أولادكُم﴾ سورة النساء من الآية (١١) بقوله ﷺ: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم» هذا الحديث أخرجه البخاري في صحيحه عن أسامة بن يزيد ٨/١٩٤، كتاب الفرائض، باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم، وإذا أسلم قبل أن يقسم الميراث فلا ميراث له.
وخصوا قوله تعالى: ﴿والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ﴾ سورة المائدة من الآية (٣٨) وأخرجوا منه ما دون =

خلافاً للحنفية(١).

=النصاب بقوله ﷺ: «قطع اليد في ربع دينار فصاعداً» هذا الحديث أخرجه البخاري في صحيحه عن عائشة ١٩٩/٨، كتاب الحدود، باب قول الله تعالى: ﴿والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فاقطَعُوا أيديَهُمَا﴾ وفي كم يقطع، وقطع عليٌ من الكف، أي الأصابع.
ولما لم يوجد لما فعلوه نكير فكان إجماعاً، والوقوع دليل الجواز.
أما: المعقول: فهو إن خبر الواحد نص في الحكم والعام ظاهر في الاستغراق، فإذا تقابل النص والظاهر كان النص مقدماً على الظاهر، لأن النص يتناول موضع الحكم من غير احتمال، والظاهر يتناول موضع الحكم مع الاحتمال فيتقدم غير المحتمل على المحتمل.
انظر اللمع لأبي إسحاق الشيرازي ص ١٨، الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/ ٢٦٠ – ٢٦٢، المستصفى للغزالي ٢/ ١١٩ – ١٢١، المحصول للفخر الرازي ١/ ٤٣٢ – ٤٣٣، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/ ٤٧٢ – ٤٧٣ الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول ٢/ ١٧١ – ١٧٢، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/ ١٤٩، تنقيح الفصول للقرافي ص ٢٠٨، البرهان لإمام الحرمين الجويني ١/ ٤٢٦ – ٤٢٧ جمع الجوامع لابن السبكي ٢/ ٢٧، إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٥٨.

(١) قال عبيد الله بن مسعود: «وعندنا هو قطعي مساوٍ للخاص فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما» أي بخبر الواحد والقياس.
انظر التوضيح لمتن التنقيح ١/ ٧٣.
وقد نقل ابن برهان أيضاً الخلاف في هذه المسألة عن طائفة من المتكلمين وشرذمة من الفقهاء، ونقله الشوكاني عن الحنابلة فقط.
هذا واحتج المخالفون بالنقل والعقل.
أولاً: النقل: «فإن أبا بكر جمع الصحابة وأمرهم بأن يردوا كل حديث مخالف. وأن السيدة عائشة رضي الله عنها ردت حديث تعذيب الميت ببكاء أهله وتلت قوله سبحانه: ﴿ولا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزرَ أُخرَىٰ﴾ سورة فاطر من الآية (١٨).
ثانياً: العقل: فإن العموم مقطوع به وخبر الواحد مظنون، والمقطوع به مقدم على المظنون.
٢ – إن العموم لا يتصور خروجه عن أن يكون دليلاً، وليس كذلك خبر الواحد فإنه يتصور خروجه عن أن يكون دليلاً وهو إذا كذب الراوي نفسه.
٣ – وقع الإجماع على أن يكون النسخ لا يجوز بأخبار الآحاد فكذلك التخصيص.
انظر هذه الأدلة ومناقشتها في المستصفى للغزالي ٢/ ١١٥ – ١١٩، الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/ ٢٦٠ – ٢٦٤، المحصول للفخر الرازي ١/ ٤٣٤ – ٤٣٦، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢/ ٤٧٣ – ٤٧٧ –، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/ ١٤٩ – ١٥٠، الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ٢/ ١٧٤ – ١٧٥، كشف الأسرار للبزدوي ١/ ٢٩٤، إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٥٨، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصاري بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبدالشكور ١/ ٣٤٩.

ومنهم من جوزه بشرط تقدم التخصيص بالقطعي[1].

وأصل المسألة: يلتفت على أن دلالة العام على أفراده[2] قطعية أو ظنية؟ فإن قلنا: قطعية لم تجز بخبر الواحد، لأن الظنى لا يرفع القطعي. وإن قلنا: ظنية جاز.

---

(١) الذى ذهب إلى هذا الرأى هو عيسى بن أبان.

وقد جمع ابن السبكى بين رأى ابن أبان فى هذه المسألة والمسألة السابقة حيث قال ما نصه: «لعلك تقول قد سبق أن ابن أبان يرى أن العام المخصوص ليس بحجة فكيف الجمع بينه وبين ما ذكره هنا؟

والجواب: أن الجمع بينهما أنه لا يحتج بالعام المخصوص لكونه صار مجازاً وليس بعض المحامل أولى من البعض فيصير مجملاً عنده فإذا جاء مخصص بعد ذلك جزمنا بإخراج ما دل عليه بعد أن كنا لا نحكم عليه بشىء، ويبقى الباقى على ما كان عليه لا يحتج به ولا يجزم لعدم إرادته، فالمخصص مبلى لكون ذلك الفرد غير مراد، وساكت عن الباقى فلا منافاة بين الكلامين».

انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢/١٧٢ - ١٧٣، المستصفى للغزالى ٢/١١٥، المحصول للرازى ١/٤٣٢، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٤٧٢، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٤٩، جمع الجوامع لابن السبكى ٢/٢٧، تنقيح الفصول للقرافى ص ٢٠٨، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٥٨، كشف الأسرار للبزدوى ١/٢٩٤.

هذا وهناك آراء فى هذه المسألة كرأى القاضى أبو بكر البلاقلانى والإمام أبو الحسين الكرخى.

أولاً: رأى القاضى أبو بكر:

نقل عنه إمام الحرمين، والغزالى، وابن الحاجب، والرازى، والقرافى والآمدى القول بالوقف وهذه هى عبارة القاضى أبو بكر فى كتابه مختصر التقريب كما نقلها عنه ابن السبكى فى الإبهاج حيث قال: «إذا تقابلا يتعارضان القدر الذى يختلفان فيه ولا يتمسك بواحد منهما، ويتمسك بالصفة العامة فى بقية المسميات التى لم يتناولها الخبر الخاص فينزل الخبر مع العموم فيما يختلف فيه ظاهرهما منزلة خبرين مختلفى الظاهر نقلا مطلقين».

ثانياً: رأى أبى الحسن الكرخى، فإنه ذهب إلى الجواز إذا كان العام قد خص من قبل بدليل منفصل سواء كان قطعياً أو ظنياً، وإن خص بدليل متصل أو لم يخص أصلاً لم يجز.

انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ١/٤٢٦ - ٤٢٧، المستصفى للغزالى ٢/١٢٠، المحصول للرازى ١/٤٣٢، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٤٧٢، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه، ٢/١٤٩، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول ٢/١٧٢، تنقيح الفصول للقرافى ص ٢٠٨، جمع الجوامع لابن السبكى ٢/٢٨ - ٢٩، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى ١/ ٣٤٩، إرشاد الفحول للشوكانى ص١٥٨.

وجعل ابن برهان الخلاف مبنيًا على أن خبر الواحد ليس بمظنون من كل وجه عندنا، ومظنون من جميع الوجوه عندهم.

ونقل الغزالى الخلاف فيه عن المعتزلة، وأشار إلى بناء الخلاف على أن دلالة الكتاب قطعية كمتنه، أو ظنية؟

فإن قلنا: ظنية جاز التخصيص، وإلا فلا[1].

٦٦ – مسألة: يجوز تخصيص العموم بالقياس[2].

---

(٢) فى الأصل وب: «انفراده» وهو تحريف.

(١) قال الغزالى فى المنخول ما نصه «قالت المعتزلة: لا يخصص عموم القرآن بأخبار الآحاد، فإن الخبر لا يقطع بأصله بخلاف القرآن.

وقال الفقهاء: يخصص به، لأنه يتسلط على فحواه، وفحواه غير مقطوع به.

والمختار: أنه يخصص».

انظر المنخول من تعليقات الأصول للغزالى.

(٢) القول بجواز تخصيص العموم بالقياس نقله الآمدى، وابن الحاجب عن الأئمة الأربعة وأبى الحسن الأشعرى وأبو الحسين البصرى وأبو هاشم.

ونقله الغزالى عن الشافعى، ومالك، وأبو حنيفة، وأبو الحسن الأشعرى.

وحكاه الرازى فى المحصول عن هؤلاء وزاد معهم أبو الحسين البصرى، وأبو هاشم. حجتهم فى جواز تخصيص العموم بالقياس:

أولا: قالوا القياس دليل خاص، ومصرح بالحكم، ومتناول للحكم على وجه لا احتمال فيه، والعموم متناول للحكم على وجه محتمل، فقدم غير المحتمل على المحتمل.

ثانيا: قالوا : تخصيص العموم بالقياس جمع بين الدليلين فى العمل وذلك، لأنه إذا خصص العموم بالقياس فقد عمل بالعموم والقياس معًا، وأما إذا لم يخصص العموم بالقياس عطل القياس، والعمل بالدليلين أولى لا محالة من العمل بأحدهما وإلغاء الآخر.

وقد علق الغزالى على هذا الدليل بقوله: «بأنه فاسد، لأن القدر الذى وقع فيه التقابل ليس فيه جمع، بل هو رفع للعموم وتجريد للعمل بالقياس.

انظر المستصفى للغزالى ١٢٢/٢، ١٢٨، ١٣٠، الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢٦٦/١، ٢٦٩، ٢٧٠، المحصول للرازى ٤٣٦/١، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٤٩١/٢، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١٧٦/٢، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ١٥٣/٢، تنقيح الفصول للقرافى ص ٢٠٣، جمع الجوامع لابن السبكى ٢٩/٢، اللمع لأبى إسحاق الشيرازى ص ٢٠، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٥٩.

هذا وقد ذهب أبو على الجبائى وطائفة من المتكلمين والفقهاء إلى المنع مطلقًا. –

وفيه الخلاف عن الحنفية أيضاً[1].

= حجتهم: أولاً: قالوا القياس مستنبط من قول الله تعالى، ومن قول الرسول ﷺ، ومن كثير من العمومات، فكيف يجوز أن يعكر الفرع على أصله فى التخصيص؟ وأجيب عن هذا لا حجة فيه فإن العموم لا يخص بقياس مستنبط من أصل آخر، فما عكر الفرع على أصله بالتخصيص.

ثانياً: قالوا: النسخ بالقياس غير جائز فكذا التخصيص، لأن النسخ والتخصيص ينزلان منزلة واحدة، فإن النسخ تخصيص لكن فى الأزمان، والتخصيص تخصيص فى الأعيان فقد استويا فى أصل التخصيص وإنما اختلفا فى المخصوص.

وأجيب عن هذا: بأنه فاسد، وذلك لأن النسخ بالقياس وإنما امتنع لانعقاد الإجماع على المنع منه، وإلا فلا مانع من جهة العقل.

انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/٢٦٧ – ٢٦٩، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٤٩١، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج إلى علم الأصول للبيضاوى ٢/١٧٦ – ١٧٨، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٥٣ – ١٥٤، المحصول للرازى ١/٤٣٦، ٤٣٨، ٤٣٩، تنقيح الفصول للقرافى ص ٢٠٣، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٥٩.

(١) ذهب الأحناف فى هذه المسألة «تخصيص العموم إلى التفصيل» فقال عيسى بن أبان: إن تطرق التخصيص إلى العموم بدليل مقطوع قبل القياس جاز تخصيصه به وإلا فلا.

حجته: إن العام إذا خص قبل القياس بدليل مقطوع فقد قطعنا بدخول المجاز فيه فقطعنا بضعفه، فجاز تسليط القياس عليه.

أما إذا خص بدليل مظنون فلم يقطع بضعفه، أو لم يدخله التخصيص البتة، فلا يتسلط القياس عليه.

وذهب أبو الحسن الكرخى إلى تفصيل آخر فقال: إن خص قبله بدليل منفصل جاز وإلا فلا.

حجته: أن التخصيص بالمخصص المتصل وهو الشرط والاستثناء، والصفة أمور لا يمكن استقلالها بأنفسها فينبغى أن تكون مع الكلام الذى دخلت عليه كلاماً واحداً موضوعاً لما بقى بعد التخصيص فيكون حقيقة، فلا يتسلط القياس عليه لضعفه عن الحقيقة.

أما المخصص المنفصل فلا يمكن جعله مع الكلام المخصوص كلاماً واحداً موضوعاً لما بقى بعد التخصيص حتى يكون حقيقة، بل يتعين أن يكون مجازاً. وإذا كان مجاز ضعف فسلط القياس عليه.

انظر تنقيح الفصول للقرافى ص ٢٠٣ – ٢٠٤، اللمع لأبى إسحاق الشيرازى ص ٢٠، أصول السرخسى ١/١٤٢، التوضيح متن التنقيح لعبيد الله بن مسعود ١/٧٣، المستصفى للغزالى ٢/١٢٣. المحصول للرازى ١/٤٣٧، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/٤٩١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٥٣، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى ١/٣٥٧، كشف الأسرار للبزدوى ١/٢٩٤، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٥٩.

وممن قال بالتفصيل فى هذه المسألة أيضاً الإمام الغزالى حيث قال: «إن العموم والقياس إذا تقابلا =

- فلا يبعد أن يكون قياس قوى أغلب على الظن من عموم ضعيف أو عموم قوى أغلب الظن من قياس ضعيف فنقدم الأقوى، وإن تعادلا فيجب التوقف».
انظر المستصفى للغزالى ٢/١٣٤.
قال الرازى: «والحق ما قاله الغزالى، واستحسنه القرافى.
انظر المحصول للرازى ١/٤٣٩، تنقيح الفصول للقرافى ص ٢٠٦.
واختار الآمدى فى هذه المسألة تفصيلا آخر فقال:
إذا كانت العلة الجامعة فى القياس ثابتة بالتأثير أى بنص أو إجماع جاز تخصيص العموم به وإلا فلا.
انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٤٩١.
وذهب بعض الأئمة منهم ابن سريج، وأبو سعيد الأصطخرى والطوفى إلى تفصيل آخر: وهو جواز التخصيص بالقياس الجلى دون الخفى ثم اختلف هؤلاء فى تفسير الجلى والخفى على ثلاثة أوجه:
أحدها: قول الطوفى: الجلى: قياس العلة، والخفى: قياس الشبه.
ثانيها: قول أبو سعيد الأصطخرى: الجلى هو الذى إذا قضى القاضى بخلافه ينتقض قضاؤه والخفى ما ليس كذلك.
ثالثها: أن الجلى: ما تبادرت علته إلى الفهم عند سماع الحكم كتعظيم الأبوين عند سماع قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف﴾ سورة الإسراء من الآية (٢٣)، والخفى: ما ليس كذلك حجتهم: هى أن جلى القياس قوى وهو أقوى من العموم، والخفى ضعيف.
انظر المحصول للرازى ١/٤٣٧، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/٣٧٨ - ٣٧٩، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأول للبيضاوى ٢/١٧٦، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٤٩١، المستصفى للغزالى ٢/١٢٣ - ١٣١، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٥٩ .وأما القاضى أبو بكر: فذهب إلى الوقف نقله عنه الآمدى فى الإحكام ٢/٤٩١، وابن الحاجب فى مختصره ٢/١٥٣، والرازى فى المحصول ١/٤٣٧، وابنت السبكى فى الإبهاج ٢/١٧٧، وابن برهان فى الوصول ١/٢٦٦، والغزالى فى المستصفى ٢/١٢٣، القرافى فى التنقيح ص ٢٠٣، واختاره إمام الحرمين فى البرهان حيث قال: «والمختار عندنا فى هذه المسألة الوقف، فإنا وجدنا فيما سلف معتصماً مقطوعاً به فى مصير أصحاب رسول الله ﷺ إلى الخبر الذى ينقله النقلة فى معارضة اللفظ العام من الكتاب، ولسنا نجد مثل هذا فى القياس، ولا يستتب لنا دعوى القطع فى تقديم أصحاب رسول الله ﷺ القياس على عموم الكتاب، وإذا تعارض الأمر فى مسالك الظنون ولم نجد أمراً مثبوتًا سمعيًا فيتعين الوقف».
انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ١/٤٢٨.

وكذلك البناء السابق[1]، إلا أن ابن برهان بنى[2] الخلاف هنا على أن التخصيص نسخ أوْ لاَ؟

فإن قلنا: أنه نسخ لم يجز، لأن نسخ القرآن بالقياس ممتنع.

وإن قلنا: ليس بنسخ جاز.

٦٧ - **مسألة**: يمتنع تخصيص العموم بمذهب الراوى[3] عندنا[4].

---

(١) البناء السابق: هو دلالة العام على أفراده قطعية أو ظنية.

(٢) فى الأصل وب: «نفى» وهو تحريف.

(٣) خص القرافى هذه المسألة بما إذا كان الراوى صحابيًا، شأنه الأخذ عن رسول الله ﷺ، فيقال: إنه إذا خالف مذهبه ما رواه. يدل ذلك منه على أنه اطلع من رسول الله ﷺ على قرائن حالية تدل على تخصيص ذلك العام، وأنه عليه الصلاة والسلام أطلق العام لإرادة الخاص وحده، فلذلك كان مذهبه مخالفاً لروايته.

أما إذا كان الراوى أو غيره من المتأخرين الذين لم يشاهدوا رسول الله ﷺ فلا يتأتى ذلك فيه، ومذهبه ليس دليلاً حتى يخصص به كلام صاحب الشرع، والتخصيص بغير دليل لا يجوز إجماعاً.

انظر تنقيح الفصول للقرافى ص ٢١٩.

(٤) نقل هذا القول للآمدى عن الإمام الشافعى فى القول الجديد وعن أكثر الفقهاء والأصوليين.

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٤٨٥.

كما نقله أيضاً إمام الحرمين عنه وكذلك الإمام الرازى حيث قال: «وهو قول الشافعى رضى الله عنه، لأنه قال: إن كان الراوى حمل الخبر على أحد محمليه، صرت إلى قوله، وإن ترك الظاهر لم أصر إلى قوله».

انظر البرهان لإمام الحرمين ١/٤٤٢، المحصول للرازى ١/٤٤٩.

ونقله ابن الحاجب والشوكانى عن الجمهور.

انظر مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٥١، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٦١.

وحجتهم: أن قول الرسول ﷺ حجة متفق عليها، وتأويل الراوى معرض للخطأ، فلا تترك الحجة الواردة من المعصوم لتأويل من يجوز عليه الخطأ فى مثل هذا المقام.

ولأن الراوى يجوز أن يكون قد تمسك فى تأويل هذا الحديث بشبهة، أو بأمر لا ينتهى فى القوة إلى مرتبة الحديث، أو لعله خصه بحديث ليس له شرط صحة، فلا يترك الدليل المتيقى وجوده لأمر موهوم».

انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/٢٩٣ - ٢٩٤، المستصفى للغزالى ٢/١١٣، اللمع لأبى إسحق الشيرازى ص ٢٠، المحصول للرازى ١/٤٥٠، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٤٨٥، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٥١.

خلافاً للحنفية(١).

وأصل المسألة: أن قوله ليس بحجة عندنا، خلافاً لهم.

وقال الشيخ أبو إسحق: إذا انتشر قول الصحابى(٢) ولم يكن(٣) له

---

(١) نقل ابن الحاجب والشوكانى هذا القول عن الحنفية والحنابلة، على خلاف بينهم فى ذلك:
فبعضهم قال: يخصص به مطلقاً.
وبعضهم قال: يخصص به إن كان هو الراوى للحديث.
انظر مختصر ابن الحاجب ١٥١/٢، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٦١.
كما حكى الآمدى هذا القول عنهم فى الإحكام بالإضافة إلى عيسى بن أبان وجماعة من الفقهاء.
انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٤٨٥/٢.
ونقله الرازى عن عيسى بن أبان فقط.
انظر المحصول للرازى ٤٤٩/١.
حجتهم: أن الراوى حضر، وشاهد، ورأى، وحدث، واطلع من القرائن على ما لا نطلع عليه من القرائن إلا المعانى، فلو لم يعلم الراوى أمراً يوجب تخصيص الحديث لما خصه، فلو جوزنا على الراوى ترك العمل بعموم الحديث وليس هناك ما يوجب تخصيصه، أوجب ذلك طعنا فى الراوى ويسقط التمسك بالحديث فقد أفضى العمل بالحديث إلى ترك العمل به فكان تخصيصه بمذهب الراوى أولى.
وأجيب عن هذا: بأن دعوى القول بأن الراوى ما خص الحديث إلا بما يوجب تخصيصه، دعوى لا دليل عليها، فإن الراوى ليس معصوماً من الخطأ فيجوز أن يكون أقدم على تخصيص الحديث بما لا يصلح أن يكون مخصصاً، ولسنا ننسب الراوى إلى ترك العمل به من غير ما يوجب الترك، ولكنه يجوز أن يكون قد عمل بما يظنه دليلاً، وليس التحقيق فى مرتبة الأدلة، وليس هذا كتقديم تأويله على تأويل غيره فإن ذلك لا يوجب ترك العمل بقول رسول الله ﷺ، وإنما قدم على قول مجتهد مثله وهو أولى بالتقديم.
وهذه المسألة يتضمن العمل فيها بقوله، ترك العمل بقول الرسول فكان تقديم قول الرسول ﷺ أولى.
انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢٩٤/١ – ٢٩٥، المحصول للرازى ٤٥٠/١ – ٤٥١، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٤٨٥/٢، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ١٥١.
هذا وقد ذهب القاضى عبد الجبار فى هذه المسألة إلى التفصيل:
فقال: إن وجد ما يقتضى تخصيص العموم به لم يخصص بمذهب الراوى بل به إن اقتضى نظر الناظر فيه ذلك، وإلا خص بمذهب الراوى.
انظر المحصول للرازى ٤٥٠/١، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده ١٩٢/٢.

(٢) فى اللمع للشيرازى: «وأما قول الواحد من الصحابة إذا انتشر» ص ٢٠.

(٣) فى اللمع للشيرازى: «يعرف» ص ٢٠.

مخالف [فهو حجه يجوز التخصيص به، وإن لم ينشر فإن كان له مخالف لم يجز التخصيص به، وإن لم يكن له مخالف فهل][1] يجوز التخصيص به[2] به يبنى[3] على القولين فى أنه حجة أم لا؟

فإن[4] قلنا: ليس بحجة لم يجز التخصيص به[5].

وإن[6] قلنا: إنه[7] حجة فهل يجوز[8] التخصيص به؟

فيه[9] وجهان:

[أحدهما: يجوز

والثانى: لا يجوز][10].

٦٨ - **مسألة**: اختلفوا فى جواز تأخير الخصوص فى العموم.

فقالت الحنفية: دليل الخصوص إذا اقترن بالعموم كان بياناً وإن تأخر لم يكن بياناً، بل نسخاً[11].

وقال أصحابنا: هو بيان سواء اتصل بالعموم أم انفصل عنه.

قال شمس الأئمة السرخسى: «وهذا الخلاف ينبنى على أصل آخر

(١) ما بين المعقوفين إضافة من اللمع للشيرازى ص ٢٠.
(٢) فى الأصل وب: «فيجوز تخصيصه» والتصويب من اللمع للشيرازى ص ٢٠.
(٣) فى الأصل وب: «مبنى» والمثبت من اللمع للشيرازى ص ٢٠.
(٤) فى اللمع للشيرازى: «فإذا» ص ٢٠.
(٥) كلمة: به إضافة من اللمع للشيرازى ص ٢٠.
(٦) فى اللمع للشيرازى: «وإذا» ص ٢٠.
(٧) كلمة: إنه إضافة من اللمع للشيرازى ص ٢٠.
(٨) فى الأصل وب: «ففى جواز» والتصويب من اللمع للشيرازى ص ٢٠.
(٩) كلمة: فيه إضافة من اللمع للشيرازى ص ٢٠.
(١٠) ما بين المعقوفين إضافة من اللمع للشيرازى ص ٢٠.
(١١) انظر أصول السرخسى ٢/ ٢٩.

وهو أن دلالة العام على أفراده قطعية عندنا، وعنده ظنية، فيكون دليل الخصوص على مذهب الشافعية فيها بيان التفسير لا بيان التغيير فيصح موصولاً ومفصولاً.

وعندنا: كما كان العام المطلق موجبًا للحكم قطعًا، فدليل الخصوص [فيه يكون مغيراً](1) لهذا الحكم، والتغيير(2) إنما يكون موصولاً لا مفصولاً(3).

٦٩ – مسألة: إذا ورد العام بعد الخاص قضى بالخاص(4) كما لو انعكس الحال.

---

(١) في الأصل وب: «لم يغير» وما بين المعقوفين من أصول السرخسي ص ٣٠.
(٢) في الأصل وب: «والتفسير» وما أثبتناه من أصول السرخسي ص ٣٠.
(٣) انظر تفصيل ذلك من أصول السرخسي وعبارته: «وإنما ينبنى هذا الخلاف على الأصل الذى قلنا: إن مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعًا كالخاص، وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام الذى ثبت خصوصه بالدليل، فيكون دليل الخصوص على مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان التغيير، فيصح موصولاً ومفصولاً، وعندنا لما كان العام المطلق موجباً للحكم قطعاً فدليل الخصوص فيه يكون مغيراً لهذا الحكم، فإن العام الذى دخله لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذى لم يدخله خصوص وبيان التغير إنما يكون موصولاً لا مفصولاً».
انظر أصول السرخسي ص ٢٩ – ٣٠.
(٤) ذهب إلى هذا المذهب معظم علماء الشافعية منهم الإمام الرازى والبيضاوى، وابن برهان، والإمام أبو إسحاق الشيرازى، كما ذهب إليه ابن الحاجب، وابن النجار، وأومأ إليه الإمام أحمد بن حنبل، والشوكانى.
حجتهم:
١ – إن الخاص أقوى من العام، لأن الخاص يتناول الحكم بلفظ لا احتمال فيه، والعام يتناوله بلفظ محتمل فوجب أن يقضى بالخاص عليه.
٢ – إن إجراء العام على عمومه يوجب إلغاء الخاص، واعتبار الخاص لا يوجب إلغاء واحد منهما فكان أولى.
انظر المحصول للرازى ٤٤٢/١ – اللمع للشيرازى ص ١٩، الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢٩٦/١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ١٤٧/٢ – ١٤٨، العدة في أصول الفقه للقاضى أبى يعلى مؤسسة الرسالة، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣٨٢/٣، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١٦٨/٢، إرشاد الفحول للشوكانى ١٦٣.

وعن الحنفية: إن العام يكون ناسخاً للخاص[1].

والخلاف يلتفت على أن البيان هل يجوز تقدمه عن المبين؟

فعندهم لا يجوز.

وعندنا يجوز.

ويلتفت أيضاً على أن العام نص فى أفراده، أو ظاهر فيهما؟

فالقائل: بأن الخاص يقضي على العام، ويبنى العام عليه يقول: لأن الخاص نص فى متناوله، والعام ظاهر فيه، والقطعى مقدم على الظنى فاعملهما ثلاثاً أحدهما على الآخر، ولا أذهب إلى النسخ، لأن من شرطه المكافأة بين الناسخ والمنسوخ ولا مكافأة بين النص والظاهر.

---

(١) وافق الإمام أبو حنيفة فى هذا الرأى (وهو أن العام يكون ناسخًا للخاص) قاضى القضاة عبدالجبار.

وحجتهم: ١ - أن الخاص المتقدم متردد بين كونه منسوخاً، ومخصصًا لما بعده، وذلك مما يمنع من كونه مخصصاً، لأن البيان لا يكون ملبساً.

(٢) أن الخاص المتقدم يمكن نسخه، والعام الوارد بعده مما يمكن أن يكون ناسخاً.

٣ - أن اللفظ العام فى تناوله لآحاد ما وجد تحته يجرى مجرى ألفاظ خاصة كل واحد منها يتناول واحداً فقط من تلك الآحاد، لأن قوله: «اقتلوا المشركين» يجرى مجرى قوله: «اقتلوا زيداً المشرك، اقتلوا عمراً، اقتلوا خالداً» ولو قال بعدما قال: لا تقتلوا زيداً لكان الثانى ناسخاً.

انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ١/٢٥٨، المحصول للرازى ١/٤٤٢ - ٤٤٣ إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٦٣.

هذا وفى المسألة رأى آخر وهو التوقف وذهب إليه ابن القاضى ونقله عنه الرازى فى المحصول.

واحتج على التوقف: بأن هذين الخطابين كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه، وأخص من وجه آخر، لأنه إذا قال: «لا تقتلوا اليهودى» ثم قال بعده: «اقتلوا المشركين»، فقوله: لا تقتلوا اليهود أخص من قوله: «اقتلوا المشركين» من حيث أن اليهودى أخص من المشرك وأعم منه من حيث إنه دخل فى المتقدم من الأوقات مالم يدخل فى المتأخر وهو ما بين زمان ورود المتقدم والمتأخر.

فظهر: أن الخاص المتقدم أعم فى الأزمان، وأخص فى الأعيان، والعام المتأخر بالعكس، فكل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه آخر، وإذا ثبت ذلك وجب التوقف والرجوع إلى الترجيح كما فى كل خطأ بين هذا شأنهما.

انظر المحصول للرازى ١/٤٤٢ - ٤٤٣.

والمخالف يعرف:النسخ بأنه منع الحكم بطريق المعارضة، فلهذا قال: إن العام المتأخر يكون ناسخاً للخاص المتقدم، لأن كل منهما نص فى متناوله فانطبق على تعريف النسخ عنده.

والمسألة مفروضة فى تأخر العام، فقد وجد شرط النسخ عنده من التاريخ والمعارضة فصار إليه.

٧٠ - **مسألة**: الاستثناء إذا تعقب جملاً[١] يصرف عندنا إلى جميعها ونقل عن مالك[٢].

(١) الخلاف فى هذه المسألة إنما هو فيما إذا لم يقم دليل على واحد بعينه، أما إذا قام الدليل فلا خلاف فى أن الاستثناء يرجع إلى ما دل الدليل عليه.
انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده ٢/١٥٦.

(٢) هو إمام دار الهجرة أبو عبدالله مالك بن أنس الحميرى الأصبحى، كان عظيم المحبة لرسول الله ﷺ، وكان يقول: «ما أفتيت حتى شهد لى سبعون أنى أهل لذلك، وقال عنه الشافعى رضى الله عنه: «إذا ذكر العلماء فمالك النجم»، من تصانيفه الموطأ، توفى سنة ١٧٩هـ.
انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ١/٢٨٩ - ٢٩٢، كشف الظنون لحاجى خليفة ٢/١٩٠٧.
هذا والقول: بأن الاستثناء إذا تعقب جملاً يصرف إلى جميعها، نقل عن الإمام أحمد بن حنبل أيضاً حيث قال فى حديث: «لا تؤمن الرجل فى أهله ولا فى سلطانه ولا تجلس على تكرمته فى بيته إلا أن يأذن لك أو بإذنه».
أرجو أن يكون الاستثناء على كله «انظر العدة فى أصول الفقه للقاضى أبى يعلى ٢/٦٧٨ - ٦٧٩.
وهذا جزء من حديث أخرجه مسلم فى صحيحه عن أبى مسعود ٢/٣١٧، كتاب الصلاة باب من أحق بالإمامة.
واحتج أصحاب هذا المذهب بحجج منها:
١ - أن الشرط متى تعقب جملاً عاد إلى الكل فكذا الاستثناء، والجامع أن كل واحد منهما لا يستقل بنفسه، وأيضاً فمعناهما واحد، لأن قوله تعالى فى آية القذف: ﴿إلا الذين تابوا﴾ سورة النور من الآية (٥) جارٍ مجرى قوله تعالى: ﴿وأولئك هم الفاسقون﴾ سورة النور من الآية (٤)، إن لم يتوبوا.
٢ - أن حرف العطف يصير المعطوف عليه كالجملة الواحدة فيعود الاستثناء عليهما كالجملة الواحدة.
٣ - أن المتكلم قد يكون محتاجاً لذكر الاستثناء من كل جملة، فإن ذكره عقب كل واحد تكرر وكان عبثاً، فيتعين أن يذكره عقب الكل دفعاً للحاجة، وركاكة القول.
انظر المحصول للرازى ١/٤١٥ - ٤١٦، تنقيح الفصول للقرافى ص ٢٥٠، العدة فى أصول الفقه ٢/٦٨٠، اللمع للشيرازى ص ٢٢ - ٢٣، المستصفى للغزالى ٢/١٧٤ - ١٧٦، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٤٤٠ - ٤٤٤، مختصر ابن الحاجب ٢/١٤٠ - ١٤١، إرشاد الفحول ص ١٥١.

وعند أبى حنيفة(١).

يختص بالأخير(٢).

وقال عبدالجبار: إن سيقت لغرض واحد انصرف إلى جميعها، أو

---

(١) احتج أبو حنيفة على ما ذهب إليه «وهو أن الاستثناء إذا تعقب جملاً فإنه يختص بالأخيرة» بوجوه.
- أحدها: أن الاستثناء على خلاف الأصل، لأنه كالإنكار بعد الإقرار دعت الضرورة لاعتباره فى جملة لئلاً يصير لغواً، فيبقى فيما عداها على مقتضى الأصل، وكل من قال باختصاصه بجملة قال: هى الأخيرة ترجيحاً للقرب على البعد.
- الثانى: أن الاستثناء المذكور عقب الجمل لو رجع إلى جميعها لم يخل: إما أن يضمر مع كل جملة استثناء يعقبها، أو لا يضمر ذلك، بل الاستثناء المصرح به فى آخر الجمل هو الراجع إلى جميعها:
والأول: باطل، لأن الإضمار على خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا لضرورة ولا ضرورة ها هنا.
والثانى: أيضاً باطل، لأن العامل فى نصب ما بعد حرف الاستثناء هو ما قبله من فعل أو تقدير فعل، فإذا فرض رجوع ذلك الاستثناء إلى كل الجمل كان العامل فى نصب المستثنى أكثر من واحد، لكن لا يجوز أن يعمل عاملان فى إعراب واحد لسببين:
أولاً: أن سيبويه نص عليه وقوله حجة.
ثانياً: فلأنه يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال.
الثالث: أن الجمل إذا كان كل واحد منها مستقلاً بنفسه فالظاهر أنه لم ينتقل عن واحد منها إلى غيره إلا إذا تم غرضه منه، لأنه كما أن السكوت يدل على استكمال الغرض المطلوب من الكلام. فكذا الشروع فى كلام آخر لا تعلق له بالأول يدل على استكمال الغرض من ذلك الأول.
إذا ثبت هذا فلو حكم برجوع الاستثناء إلى كل الجمل المتقدمة لكان ذلك نقض للقول بأنه لما انتقل عن الكلام الأول تم غرضه.
انظر المحصول للرازى ١/٤١٦ - ٤١٨، تنقيح الفصول للقرافى ٢٥٠ - ٢٥١، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٤٤٤ - ٤٥٠، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٤١ - ١٤٢، أصول السرخسى ١/٢٧٥، كشف الأسرار للبزدوى ٢/١٢٣، التلويح لسعد الدين التفتازانى على التوضيح متن التنقيح لعبيد الله بن مسعود ٢/٥٩، إرشاد الفحول ص ١٥١.

(٢) وممن قال باختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة أيضاً إمام الحرمين حيث قال: إذا اختلفت المعانى وتباينت جهاتها، وارتبط كل معنى بجملة، ثم استعقبت الجملة الأخيرة استثناء فالرأى الحق الحكم باختصاصه بالجملة الأخيرة، فإن الجمل وإن انتظمت تحت سياق واحد فليس لبعضها تعلق بالبعض، وإنما ينعطف الاستثناء على كلام مجتمع فى غرض واحد».
انظر البرهان لإمام الحرمين ١/٣٩٢.

لأغراض مختلفة فبالأخيرة(١).

وقال أبو الحسن البصرى(٢): إن كانت الثانية إضراباً عن الأولى اختص بالأخيرة وإلا انصرف إلى الجميع(٣).

واختاروه ابن برهان(٤)، وادعى أنه مذهب الشافعى(٥).

(١) انظر قول عبد الجبار فى المعتمد لأبى الحسين البصرى ١/٢٤٦.

(٢) سبقت ترجمته ص ١٥١.

(٣) دلل أبو الحسن البصرى على رجوع الاستثناء إلى جميع ما تقدم إذا لم يكن بعضه إضراباً عن البعض بقوله: «إن القائل إذا قال لغيره، سلم على بنى تميم واستأجرهم «علمنا أن غرضه من الكلام الأول لم يتم، وأنه لم يضرب عنه، لأنه قد أعلمه فى الكلام الثانى ألا ترى أنه قد أضاف إلى الاسم حكماً آخر، وكذلك إذا قال: «سلم على بنى تميم وربيعة» لأنه قد عدى ذلك الحكم إلى اسم آخر، فيصير الكلامان مع حرف العطف كالجملة الواحدة فرجع الاستثناء إليهما كرجوعه إلى الجملة الواحدة، ويفارق ذلك إذا تميز كل من الكلامين من الآخر».
انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ١/٢٤٨.

(٤) قال ابن برهان فى الوصول إلى الأصول: «واعلم أن الحق ما ذهب إليه عبدالجبار أن الجملة الثانية إذا تضمنت إضراباً عن الجملة الأولى، أو كانت الجملة الأولى مسكوتاً عنها فإنه لا فرق بين الإضراب عنها بالسكوت وبين الإضراب عنها بذكر جملة أخرى لا تعلق لها بها، ثم لو سكت عن الأولى لم يكن الاستثناء راجعاً إليها، فكذا إذا ذكر بعدها جملة أخرى لا تعلق لها بها، فأما إذا سيقت الجملة لبيان غرض واحد كقوله: «أكرم بنى تميم، وبنى أسد، وبنى فلان إلا الفساق، فالجملة بأسرها كجملة واحدة، لأنها سيقت لغرض واحد، ولا فرق فى ذلك بين أن تكون الجملة مستقلة كقوله: «أكرم بنى هاشم وأكرم بنى أسد، وغير مستقلة كقوله: «بنى هاشم وبنى أسد».
انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/٢٥٥.

(٥) افترض ابن برهان اعتراضاً عليه حيث قال: «قد خالفتم مذهب الشافعى رضى الله عنه، فإن الشافعى رضى الله عنه رد الاستثناء إلى جميع الجمل، وإن كانت مختلفة وظهر ذلك من مذهبه فى قوله تعالى: ﴿والَّذين يرمون المُحصنات ثمَّ لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون ﴿٤﴾ إلاَّ الَّذين تابوا﴾ سورة النور الآية (٤) ومن الآية (٥).
قال الشافعى رضى الله عنه: التوبة ترجع إلى جميع الجمل المتقدمة فالقاذف إذا تاب قبلت شهادته، وارتفع عنه اسم الفسق، فلو كان الاستثناء مخصوصاً بالجملة الأخيرة لم تقبل شهادته إذا تاب على ما هو مذهب أبى حنيفة رضى الله عنه.
وأجاب بأن هذا لا يناقض ما قلناه وقدمناه، لأن ذكرنا أن الجملة إذا سيقت لغرض واحد وذلك الغرض هو بيان حكم القذف فكأنها جملة واحدة.
انظر الوصول إلى الأصول لابن البرهان ١/٢٥٥ - ٢٥٦.

وتوقف القاضى[1].

٧١ – مسألة: والخلاف يلتفت على الخلاف النحوى فى العامل فى المستثنى وفيه أقوال:

أحدها: العامل فى المستثنى منه وهو الفعل المتقدم أو معناه، لأن (إلا) عددته وأوصلته إلى الاسم كما توصله الواو، والمستثنى[2] بمعنى مع وهو قول البصريين[3].

والثانى: إن العامل(إلا) واختاره ابن مالك[4] ونسبه إلى سيبويه[5].

---

(١) هو القاضى أبو بكر الباقلانى وقد وافقه فى القول بالوقف الإمام الغزالى محتجاً بأنه ورد فى القرآن الكريم الأقسام كلها من الشمول والاقتصار على الأخير، والرجوع إلى بعض الجمل السابقة.

ثم قال بعد ذلك: وإن لم يكن بد من رفع التوقف فمذهب المعممين أولى لأن الواو ظاهرة فى العطف وذلك يوجب نوعاً من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه لكن الواو محتمل أيضاً للابتداء».

انظر المستصفى للغزالى ٢/١٧٧ – ١٧٨.

كما قال الإمام الرازى: «إذا أردنا المناظرة اخترنا التوقف، لا بمعنى دعوى الاشتراك، بل بمعنى أنا لا نعلم حكمه أنا لا نعلم حكمه فى اللغة ماذا؟ وهذا هو اختيار القاضى».

انظر المحصول للفخر الرازى ١/٤١٥.

(٢) فى الأصل وب: «والمثنى» بدون نقط.

(٣) هذا القول حكاه السيرافى فى شرح كتاب سيبويه جـ٣ ورقة ١٠٧ ب.

(٤) قال ابن مالك فى شرح التسهيل: «فللمستثنى بـ (إلا) النصب مطلقاً بها لا بما قبلها، معدى بها، ولا به مستقلاً، ولا باستثنى مضمراً ولا بـ(أن) مقدرة بعدها، ولا بـ(إن) مخففة مركباً منها ومن لا (إلا) خلافاً لزاعمى ذلك، وفاقاً لسيبويه والمبرد».

انظر شرح التسهيل لابن مالك ص ١٠١.

(٥) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ويلقب بسيبويه نشأ بالبصرة، وأخذ العلم عن شيوخها وألف كتابه المشهور توفى سنة ١٨٠هـ.

انظر ترجمته فى أخبار النحويين البصريين ومراتبهم وأخذ بعضهم عن بعض لأبى سعيد الحسن ابن عبدالله السيرافى بتحقيق الدكتور محمد إبراهيم البنا ص ٦٣، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ١/٢٥٢.

والثالث: باستثناء مضمراً، ونسبة السيرافى[1] للزجاج والمبرد[2].

وقيل: غير ذلك.

فمن قال بالأول: لا يجوز الرجوع إلى الجميع، وإلا لزم توارد عاملين عاملين على معمول واحد، ولهذا نقل عن أبى على الفارسى كما قاله الكيا الهراسى اختصاصه بالجملة الأخيرة كمذهب الحنفية بناء على مذهبه فى النحو: أن العامل هو الفعل الذى قبل (إلا).

ومن قال بالثاني: جوز عوده إلى الجميع.

وبهذا يترجح مذهب الحنفية.

وإنما قلنا: أنه لا يجوز أن يعمل عاملان فى معمول واحد لقيام الدليل العقلى والقياس النحوى عليه.

قال الكيا فى تعليقه:

قال شيخنا أبو الحسن الأشعرى: لا يجوز أن يجتمع سوادان فى محل واحد، لأنهما لو اجتمعا لجاز أن يرتفع أحدهما بضده، وإذا جاز

---

(١) هو أبو سعيد الحسن بن عبدالله بن المرزبان، صاحب العربية، كان رأساً فى النحو، بصيراً بمذهب الإمام أبو حنيفة، واعلم الناس بنحو البصريين، شرح كتاب سيبويه فأجاد فيه، وله كتاب ألفات الوصل والقطع، وكتاب أخبار النحويين البصريين توفى سنة ٣٦٨هـ.
انظر ترجمته فى إنباه الرواة للقفطى ١/ ٣١٤، تاريخ بغداد للخطيب البغدادى ٧/ ٣٤١، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٣/ ٦٥.

(٢) هو أبو العباس المبرد محمد بن يزيد الأزدى البصرى، إمام أهل النحو كان فصيحاً علامة ثقة من تصانيفه: الكامل، الروضة. توفى سنة ٢٨٥هـ.
انظر ترجمته فى أخبار النحويين البصريين للسيرافى ص ١٠٥، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٢/ ١٩٠ - ١٩١.
وانظر هذا القول فى شرح كتاب سيبويه للسيرافى جـ٣ ورقة ١٠٧ ب، ١٠٨ أ، باب النصب فيما يكون مستثنى.

ذلك عقلاً فلو قدرنا رفع أحد السوادين ببياض لأدى إلى اجتماع السواد والبياض في محل واحد وذلك ممتنع عقلاً، وكذلك لا يجوز أن يعمل عاملان في معمول واحد، لأنه يلزم أن يرتفع أحد العاملين بضده فيكون أحدهما مثلاً بوجب الرفع والآخر يوجب النصب ويؤدى إلى أن اللفظ الواحد مرفوع وذلك محال.

واعلم أن مذهبنا قد يترجح بتقرير آخر يزول به الإشكال وهو أنا إن قلنا: إن العامل هو (إلا) فلا يتعدى الاستثناء إلى الجمل بعده، لأنه يلزم منه تأخير المستثنى منه عن المستثنى والمنسوب إليه معاً وهو ممتنع عند الجمهور.

وإن قلنا: العامل في المستثنى هو ما قبله، أو استثنى فليرجع إلى الجميع، لأنا حينئذ لم نؤخر المستثنى منه عن المستثنى، بل يقدر استثناء آخر عقب الثانية، كما يقدر استثناء عقب ما قبل الأخيرة إذا تأخر الاستثناء عنهما، ويكون حذف من أحدهما لدلالة الآخر عليه، ولا يتضح عود الاستثناء المتأخر للجمل مع القول بأن العامل ما قبلها إلا أن ذلك به يزول الإشكال.

وجعل القاضي أبوزيد الدبوسي في كتابه تقويم الأدلة: الخلاف بيننا وبينهم في هذه المسألة يلتفت على أن الواو في الجمل هل هي للعطف أو للنظم؟ قال: «فعندنا (واو النظم) لا العطف، فتبقى هذه الجملة مفصولة عن الأولى فلا يلتحق الاستثناء بالأولى.

وعند الشافعي هي (واو العطف) وفرق بينهما بأن (واو النظم) أن يكون في الكلام جمل تامة لو فصل بعضها عن بعض أفاد، فالوصل بينهما يسمى (واو النظم) حسن بها نظم الكلام.

(واو العطف) أن يكون فى الكلمة جملة أو بعضها ناقص تم بالواو فيصير بحكم العطف كالأولى كقولك: «جاء زيد وعمرو[1]» انتهى.

ولا يعرف النحويون هذه التفرقة.

٧٢ – مسألة: الاستثناء من الإثبات نفى[2]، وعكسه[3].

خلافاً للحنفية[4].

---

(١) انظر هذا النص فى تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع لأبى زيد الدبوسى ص ٢٠٠.

(٢) ذكر عضد الملة والدين، والقرافى، والسبكى، وابن اللحام، والشوكانى «إن الاستثناء من الإثبات نفى» هو محل اتفاق بين الشافعية والحنفية وإن كان من أصحاب أبى حنيفة المتأخرين من يزعم أن الخلاف جار فيه أيضاً».
انظر عضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب ١٤٣/٢، تنقيح الفصول للقرافى ص ٢٤٧، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١٥٠/٢، القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص ٢٦٣، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٤٩.

(٣) ذهب إلى ذلك «وهو أن الاستثناء من النفى إثبات» الجمهور من الشافعية والمالكية، والحنابلة، واستدلوا على ذلك بأنه لو لم يكن الاستثناء من النفى إثباتاً لم يكف قول القائل: «لا إله إلا الله» فى توحيده، لأن اللفظ حينئذ ليس إلا نفى الألوهية عما عدا الله، وهو ساكت عن إثباتها لله فيفوت أحد شرطى التوحيد فلا يكفى ذلك، ولا قائل بهذا كيف! والنبى ﷺ يقول: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله» هذا الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه عن ابن عمر ١٣/١، كتاب الإيمان، باب: فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة.
انظر المحصول للفخر الرازى ٤١١/١ – ٤١٢، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ١٤٢/٢ – ١٤٣، تنقيح الفصول للقرافى ص ٢٤٧، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج إلى علم الأصول للبيضاوى ١٥١/٢، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣٢٧/٣، ٣٣١، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٥٠.

(٤) احتج الأحناف على أن الاستثناء من النفى ليس إثباتاً بما رواه الدارقطنى فى سننه عن رباح بن عبد الرحمن بن أبى سفيان بن حويطب أنه سمع جدته تحدث عن أبيها أن رسول الله ﷺ قال: «لا صلاة إلا بوضوء، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله تعالى عليه، ولا يؤمن بالله من لا يؤمن بى ولا يؤمن بى من لا يحب الأنصار».
انظر سنن الدارقطنى ٧٣/١.
فإن تقدير الحديث «لا صحة للصلاة إلا بوضوء» فلو كان الاستثناء من النفى إثباتاً لكان حيث وجد الوضوء وجدت صحة الصلاة، وليس كذلك لجواز فواتها لفقدان شرط آخر. –

وأصل الخلاف فى الاستثناء من الإثبات يلتفت على الخلاف النحوى فى أنك إذا قلت: «قام القوم إلا زيداً».

هل الإخراج من الاسم؟ أو من الحكم؟ أو منهما؟

فيه ثلاثة مذاهب:

أحدها: قول الكوفيين والأخفش(1) أن معناه الإخبار بالقيام عن القوم الذين ليس منهم زيد، وزيد مسكوت عنه لم يحكم عليه بقيام ولا بنفيه، فيحتمل أنه قام وأنه لم يقم.

= انظر التلويح لسعد الدين التفتازانى على التوضيح متن التنقيح لعبيدالله بن مسعود ٤٧/٢، المحصول للرازى ٤١٢/١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ١٤٣/٢ – ١٤٤، تنقيح الفصول للقرافى ص ٢٤٨، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١٥١/٢، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣٣٢/٣، إرشاد الفحول للشوكانى ص١٥٠.

هذا وقد ذكر القرافى بعد أن ساق أدلة كلاً من الشافعية والحنفية: فائدة: وهى أن قول العلماء: أن الاستثناء من النفى إثبات ليس على إطلاقه؟ لأن الاستثناء يقع من الأحكام نحو «قام القوم إلا زيداً» ومن الموانع نحو «لا تسقط الصلاة عن المرأة إلا بالحيض» ومن الشروط نحو «لا صلاة إلا بوضوء»، فالاستثناء من الشروط مستثنى من كلام العلماء، فإنه لا يلزم من القضاء بالنفىَ لأجل عدم الشرط أن يقضى بالوجود لأجل وجود الشرط لما تقدم أن الشرط لا يلزم الشرط هو ما يلزم من وجود العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته من وجوده وجود ولا عدم، فقول العلماء الاستثناء من النفى إثبات يختص بما عدا الشروط لأنه لم يقل أحد من العلماء أنه يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، وبهذه القاعدة يحصل الجواب عن شبهة الحنفية، فإن النصوص التى ألزمونا إياها كلها من باب الشروط، وهى ليست من صور النزاع فلا تلزمنا».

انظر تنقيح الفصول للقرافى ص ٢٤٨.

(1) هو سعيد بن مسعدة المجاشعى الأخفش، مولى بنى مجاشع بن دارم من أهل بلخ كان يقول: ما وضع سيبويه فى كتابه شيئاً إلا وعرضه على وكان يرى أنه أعلم به منى، وأنا اليوم أعلم به منه بلغت، تصانيفه بضعة عشر مصنفاً. توفى سنة ٢١٥هـ.

انظر ترجمته فى أخبار النحويين البصريين للسيرافى ص ٦٦، إشارة التعيين لليمانى ص ١٣١ – ١٣٢.

والثانى: قول الفراء[1]: أنه لم يخرج زيد من القوم، وإنما أخرجت (إلا) وصف زيد من وصف القوم، موجب لهم القيام.

والثالث: مذهب سيبويه وجمهور البصريين: أن الأداة أخرجت الاسم الثانى من الاسم الأول وحكمه من حكمه[2].

فإن قلنا: بالأول لم يكن الاستثناء من الإثبات محكوم عليه بالنفى، وأبو حنيفة كوفى فلهذا وافق نحاة الكوفة.

وإن قلنا: بالقالق فهو محكوم بالنفى.

٧٣ - مسألة: يمتنع استثناء الجميع بالإجماع وهو المستغرق[3].

وحكاية ابن طلحة[4] شاذة.

---

(١) هو يحيى بن زياد بن عبدالله بن منظور الديلمى أبو زكريا الفراء، كان رأساً فى النحو واللغة، وفى الفقه، عارفًا باختلاف القوم، وفى الطب خبيراً، بأيام العرب وأشعارها حاذقًا، من تصانيفه: الحدود فى النحو، بأيام العرب وأشعارها حاذقًا، من تصانيفه: الحدود فى النحو، معانى القرآن توفى سنة ٢٠٧هـ.

انظر ترجمته فى إشارة التعيين لليمانى ص ٣٧٩، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٢/١٩.

(٢) انظر كتاب سيبويه ٢/٣١٠، ط - الثالثة سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، مكتبة الخازنجى بالقاهرة.

(٣) انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ١/٣٩٦، المستصفى للغزالى ٢/١٧٠، المحصول للرازى ١/٤١٠، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٤٣٣، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٣٨، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢/١٤٧، جمع الجوامع لابن السبكى ٢/١٤، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٤٩.

(٤) هو طلحة بن أحمد بن أحمد بن الحسين بن سليمان الفقيه الحنبلى كان عارفًا بالمذهب، حسن المناظرة، سمع من أبى محمد الجوهرى، ومن القاضى أبى يعلى، وأبى الحسين بن حسنون، من تصانيفه: كتاب المدخل فى الفقه توفى سنة ٥١٢، انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٤/٣٤، ونقل القرافى عن ابن طلحة ما نصه: «وحكى ابن طلحة الأندلسى فى كتاب المدخل له فى الفقه: «إذا قال لامرأته أنت طالق ثلاثًا إلا ثلاثًا، فى لزوم الثلاث له قولان: فعدم اللزوم يقتضى جواز استثناء الكل من الكل، مع أنه قد حكى فى معه الإجماع.

انظر تنقيح الفصول للقرافى ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

ويجوز استثناء الأقل بلا نزاع[1].

وفى استثناء المساوى والأكثر خلاف[2].

(١) انظر إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٤٩.

(٢) وقع الخلاف بين العلماء فى هذه المسألة:

فنسب أبو إسحاق الشيرازى القول بالمنع إلى الإمام أحمد بن حنبل، وابن دوستويه.

انظر اللمع لأبى إسحاق الشيرازى ص ٢٢.

ونسبه الغزالى إلى القاضى أبو بكر الباقلانى حيث نقل عنه فى المستصفى أنه قال:

«وقد نصرنا فى مواضع جوازه، والأشبه أنه لا يجوز، لأن العرب تستقبح استثناء الأكثر وتستحمق قول القائل: رأيت ألف إلا تسعمائة وتسعة وتسعين».

انظر المتسصفى للغزالى ٢/١٧١.

ونسب القول بالمنع ابن برهان إلى الأمام أحمد بن حنبل، وطائفة من الأصوليين.

انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/٢٤٨.

كما نسبه الآمدى إلى القاضى أبو بكر فى آخر أقواله، والحنابلة، وابن دوستويه النحوى، ونقل عن القاضى أبو بكر، والحنابلة أنهم زادوا القول بالمنع من استثناء المساوى.

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٤٣٣.

ونسب القول بالمنع أيضاً الشوكانى إلى ابن جنى النحوى حيث قال: «قال ابن جنى: لو قال: له عندى مائة إلا تسعة وتسعين، ما كان متكلماً بالعربية وكان عبثاً من القول».

انظر إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٤٩.

وحجتهم فى المنع هى إن قولهم: إن الأصل رد الاستثناء، لأنه إنكار بعد الإقرار، وجحد بعد الاعتراف، وإنما قبل استثناء الأقل لأجل الحاجة، وذلك، لأن المرء ربما أقر بمقدار من المال، وكان قد قضى بعضه ثم سهى عنه بغفلة، فلو رددنا عليه الاستثناء لأدى إلى المشقة فلذلك صححنا استثناء الأقل، أما استثناء الأكثر فلا تدعو الحاجة إليه فعاد إلى الأصل.

ولأن استثناء الأكثر ركيك من القول مستبشع من اللغة فلا يعد من كلام العرب ولأنه تطويل وكلامهم مبنى على الاختصار، وقد وصف الله تعالى ذلك بالبيان فقال الله تعالى: ﴿بلسان عربى مبين﴾ سورة الشعراء من الآية (١٩٥)، وليس من البيان أن يقول: له علىّ مائة إلا تسعة وتسعين، وهو يريد أن يقر بدرهم واحد.

انظر إلى الأصول لابن برهان ١/٢٤٩، المحصول للرازى ١/٤١٠ - ٤١١، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/٤٣٦، شرح عضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب ٢/١٣٩.

والأكثرون على جوازه(١).

وهذا الخلاف يجرى فى العدد وغيره، وجوازه فى العدد ينبنى على جواز الاستثناء من العدد، وفيه ثلاثة مذاهب للنحويين:

---

(١) القول بالجواز نسبه الآمدى إلى أكثر أصحابه، وأكثر الفقهاء، والمتكلمين كما نسبه القرافى إلى القاضى عبدالوهاب، والإمام الرازى، ونسبه الشوكانى إلى أكثر أهل الكوفة، والسيرافى، وأكثر الأصوليين.

وجوزه أبو إسحاق الشيرازى، وإمام الحرمين، والرازى، والغزالى حيث قال: «والأولى عندنا أنه استثناء صحيح وإن كان مستكرهاً».

وحجتهم فى جواز استثناء المساوى والأكثر النقل، والعقل، والحكم.

أما النقل: فقوله تعالى: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (٨٢) إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ سورة ص الآية (٨٢)، (٨٣).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ سورة الحجر الآية (٤٢)، فلا يخلو إما أن يكون المخلصون أكثر، أو الغاوون، فإن كان المخلصون أكثر فقد استثنى المخلصين بقوله ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ وإن كان الغاوون أكثر فقد استثنى الغاوون بقوله: ﴿إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾.

أما العقل: فهو أن الاستثناء لفظ يخرج من الجملة ما لولاه لدخل فيها فجاز إخراج الأكثر به كالتخصيص بالدليل المنفصل، وكاستثناء الأقل، وهذا ما يخص الأكثر.

وأما المساوى فدليله قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ (١) قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (٢) نِصْفَهُ﴾ سورة المزمل الآية (١)، (٢) من الآية (٣) فاستثنى النصف وليس بأقل.

أما الحكم فعام للأكثر وهو أنه لو قال: «له على عشرة، واستثنى منها خمسة، أو تسعة فإنه يلزمه فى الأول خمسة، وفى الثانى درهم باتفاق الفقهاء، ولولا صحة الاستثناء لما كان كذلك».

انظر اللمع لأبى إسحاق الشيرازى ص ٢٢، البرهان لإمام الحرمين الجوينى ٣٩٧/١، المستصفى للغزالى ١٧٣/٢، الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢٤٨/١ - ٢٥٠، المحصول للرازى ٤١٠/١، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٤٣٣/٢ - ٤٣٥، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ١٣٨/٢ - ١٣٩، تنقيح الفصول للقرافى ص ٢٤٤، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده ١٤٧/٢ - ١٤٩، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٤٩.

أحدها: الجواز مطلقاً، واختاره ابن الصايغ(١).

والثانى: المنع مطلقاً، واختاره ابن عصفور(٢) محتجًا بأنها نصوص فالاختراج منها يخرجها عن النصية، ألا ترى أنك إذا قلت: «ثلاثة إلا واحداً» كنت قد أوقعت الثلاثة على اثنين، وذلك لا يجوز بخلاف قولك القوم إلا عشرة.

وأجاب عن قوله تعالى (أَلْفَ سَنَةٍ إِلاَّ خَمْسِينَ عَامًا)(٣) بأن الألف لما كانت تستعمل للتكثير كقولك: «اقعد ألف سنة» تريد اقعد زمناً طويلاً دخله الاحتمال فجاز أن يبين بالاستثناء أنه لم يستعمل للتكثير.

والثالث: أنه يمتنع استثناء العقد نحو «عشرون إلا عشرة» ويجوز استثناء ما دونه نحو «عشرة إلا ثلاثة»(٤).

٧٤ - مسألة: الصفة إذا تعقبت جملاً فعندنا أنها كالاستثناء ترجع إلى الجميع(٥). خلافاً لهم.

وينبغى تقيد هذا الخلاف بما إذا كان العامل فى الموصوف واحداً.

---

(١) هو محب الدين أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن محمد بن الصايغ الأموى، قرأ النحو بالقاهرة إلى أن صار يقال له أبو عبدالله النحوى، كان ماهراً فى التربية واللغة قيماً فى العروض، لازم أبا حيان وانتفع بجاهه. توفى سنة ٧٤٩هـ.
انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ١٦٥/٦.

(٢) هو أبو الحسن على بن مؤمن بن محمد بن على بن عصفور الحضرمى، حامل لواء العربية فى زمانه، كان كثير المطالعة، من تصانيفه: المقرب فى النحو، المفتاح، الهلالية. توفى سنة ٦٦٩هـ.
انظر ترجمته فى إشارة التعيين لليمانى ص ٢٣٦، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٣٣٠/٥.

(٣) سورة العنكبوت من الآية (١٤).

(٤) انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٤٣٣/٢، تنقيح الفصول للقرافى ص ٢٤٤ الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده ١٤٨/٢.

(٥) انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٤٥٨/٢، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ١٤٦/٢، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول ١٦٠/٢، جمع الجوامع لابن السبكى ٢٣/٢، اللمع لأبى إسحق الشيرازى ص ٢٤، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣٤٨/٣، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٥٣.

فأما إذا اختلف فإنه لا يعود إلى الجميع[1] بالوفاق بين القائلين به عند الأحاد، ولهذا لم يجعل الدخول قيداً فى الجملة الأولى من قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ إلى قوله اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾[2] فإن أم الزوجة تحرم[3] بالعقد، ولا يتوقف على الدخول بالبنت عند الجمهور[4].

(١) قال الفخر الرازى: «إذا تعقبت الصفة شيئين فإما أن يكون أحدهما متعلقاً بالآخر مثل، أكرم العرب، والعجم المؤمنين، فهاهنا الصفة تكون عائدة إليهما.
وإما أن لا تكون كذلك مثل: «أكرم العلماء، وجالس الفقهاء الزهاد» فهاهنا الصفة عائدة إلى الجملة الأخيرة.
انظر المحصول للرازى ١/ص ٤٢٦.

(٢) هذا جزء من قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عليكُم أُمَّهاتُكُم وبناتُكم وأخواتُكم وعمَّاتُكم وخالاتُكم وبناتُ الأخ وبناتُ الأُخت وأُمَّهاتُكُمُ اللاَّتي أرْضَعْنَكُم وأخواتُكُم مِّن الرَّضاعة وأُمَّهاتُ نسائكم وربائبُكُمُ اللاَّتي في حُجُوركُم مِّن نِّسائكُمُ اللاَّتي دخلْتُم بهنَّ فإن لَّم تكُونُوا دخلْتُم بهنَّ فلا جُناح عليكُم وحلائلُ أبْنائكُمُ الَّذين من أصْلابكُم وأن تجْمعُوا بين الأُختين إلاَّ ما قد سلف إنَّ اللَّه كان غفُورًا رَّحيمًا﴾ سورة النساء الآية(٢٣).

(٣) فى الأصل وب: «لا تحرم» وهو تحريف والتصويب ما قد صححناه فى المتن.

(٤) بالرجوع إلى كتب التفسير نجد الفخر الرازى يقول فى تفسيره لقوله تعالى: ﴿وأُمَّهاتُكُمُ اللاَّتي أرضعنكم وأخواتُكم مِّن الرَّضاعة وأُمَّهاتُ نسائكم وربائبُكُمُ اللاَّتي فى حُجُوركُم مِّن نِّسائكُمُ اللاَّتي دخلتم بهنَّ﴾ إن مذهب الأكثرين من الصحابة والتابعين أن من تزوج بامرأة حرمت عليه أمها سواء دخل بها أو لم يدخل.
قال ابن كثير: وهذا مذهب الأئمة الأربعة، والفقهاء السبعة، وجمهور الفقهاء قديماً وحديثاً.
وزعم جمع من الصحابة أن أم المرأة إنما تحرم بالدخول بالبنت كما أن الربيبة إنما تحرم بالدخول بأمها، وهو قول على، وزيد، وابن عمر، وابن الزبير، وجابر، وأظهر الروايات عن ابن عباس.
وحجته: أنه تعالى ذكر حكمين وهو قوله: ﴿وأُمَّهاتُ نسائكم وربائبُكُمُ اللاَّتي في حُجُوركُم﴾ ثم ذكر شرطاً وهو قوله: ﴿من نسائكم اللاتى دخلتم بهن﴾ فوجب أن يكون ذلك الشرط معتبراً فى الجملتين معاً.
وحجة القول الأول: أن قوله تعالى: ﴿وأُمَّهاتُ نسائكم﴾ جملة مستقلة بنفسها ولم يدل الدليل على عود ذلك الشرط إليه، فوجب القول ببقائه على عمومه، وإنما قلنا: إن هذا الشرط غير عائد لوجوه:
الأول: وهو أن الشرط لابد من تعليقه بشيء سبق ذكره، فإذا علقناه بإحدى الجملتين لم يكن بنا حاجة إلى تعليقه بالجملة الثانية، فكان تعليقه بالجملة الثانية تركاً للظاهر من غير دليل، وأنه لا يجوز.

وأصل الخلاف يرجع إلى الخلاف النحوى وهو أنه إذا اختلف العامل فى باب النعت، فإن كان أحدهما فعلاً، والآخر منصوباً، أو حرفًا نحو زيد منطلق، وانطلق عمرو، وإن زيداً منطلق، وضربت عمراً.

فالجمهور على منع الصفة فيه وحكاه ابن فلاح[1] النحوى فى كتاب الكافى له عن الخليل[2].

= الثانى: وهو أن عموم هذه الجملة معلوم، وعود الشرط إليه محتمل، لأنه يجوز أن يكون الشرط مختصاً بالجملة الأخيرة فقط، ويجوز أن يكون عائداً إلى الجملتين معاً، والقول بعود هذا الشرط إلى الجملتين ترك لظاهر العموم بمخصص مشكوك، وأنه لا يجوز.

والثالث: وهو أن هذا الشرط لو عاد إلى الجملة الأولى، فإما أن يكون مقصوراً عليها، وإما أن يكون متعلقاً بها وبالجملة الثانية أيضاً.

والأول: باطل؟ لأن على هذا التقدير يلزم القول بتحريم الربائب مطلقاً وذلك باطل بالإجماع.

الثانى: باطل أيضاً، لأن على هذا التقدير يصير نظم الآية هكذا: ﴿**وأمهات نسائكم اللاتى دخلتم بهن**﴾ فيكون المراد بكلمة «من» ههنا التمييز، ثم يقول: ﴿**وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن**﴾ فيكون المراد بكلمة «من» ههنا ابتداء الغاية كما يقول: بنات الرسول ﷺ من خديجة، فيلزم استعمال اللفظ الواحد المشترك فى كلا مفهوميه، وإنه غير جائز. ويمكن أن يجاب عنه فيقال إن كلمة «من» للاتصال كقوله تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم من بعض﴾ سورة التوبة من الآية (٧١) ومعنى مطلق الاتصال حاصل فى النساء والربائب معاً.

الرابع: ما روى أن رجلاً من بنى كمخ من فزارة تزوج امرأة فرأى أمها فأعجبته، فاستفتى ابن مسعود فأمره أن يفارقها ثم يتزوج أمها فتزوجها، وولدت له أولاداً، ثم أتى ابن مسعود المدينة فسئل عن ذلك فأخبر أنها لا تحل له، فلما رجع إلى الكونة قال للرجل: إنها عليك حرام ففارقها.

انظر تفسير الفخر الرازى ١٠/٣٢ - ٣٣، تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/٤٧٠.

(١) هو منصور بن فلاح بن محمد بن سليمان أبو الخير تقى الدين اليمنى النحوى، من تصانيفه: المغنى فى النحو توفى سنة ٦٨٠هـ.

انظر ترجمته فى بغية الوعاة للسيوطى ٢/٣٠٢، كشف الظنون لحاجى خليفة ٢/١٧٥١، الأعلام للزركلى ٨/٢٤٢.

(٢) هو الخليل بن حمد بن عمرو بن تميم أبو عبدالرحمن البصرى الفراهيدى النحوى إمام اللغة والعروض والنحو، كان متواضعاً زاهداً، من تصانيفه كتاب العين ولم يكمله توفى سنة ١٧٠هـ.

انظر ترجمته فى إشارة التعيين لليمانى ص ١١٤، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ١/٢٧٥.

وجوزه بعضهم.

فإن قلنا: يشترط فى جواز النعت عدم اختلاف العامل منع كون هذه الصفة للجمعين، فلم يشترط الدخول بالبنت فى تحريم الأم كما يشترط الدخول بالأم فى تحريم البنت.

ومن لم يشترطه جعله صفة للجمعين فشرط الدخول فيهما.

٧٥ - **مسألة**: ذكر الأصوليون أن مخصصات العموم أربعة: الاستثناء، والشرط، والغاية، والصفة.

واستدرك ابن الحاجب عليهم فزاد بدل البعض من الكل[١] نحو: «أكلت الرغيف ثلثه».

ومنهم: من رده ولم يعده[٢].

وهذا الخلاف يلتفت على أن المبدل منه هل هو فى نية الطرح أم لا؟

فإن قلنا: إنه فى نية الطرح لم يحسن عده من المخصصات، وإلا عد.

وفى المسألة مذاهب جمعتها وهى متفرقة فى كلام النحويين:

---

(١) قال ابن الحاجب: «المختص متصل ومنفصل، فالمتصل: الاستثناء المتصل، والشرط، والصفة، والغاية، وبدل البعض».
انظر مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٣١.
هذا وممن عد بدل البعض من مخصصات العموم ابن النجار أيضاً فى شرح الكوكب المنير ٣/٣٥٤.
وأيضاً الإمام عبدالعلى بن نظام الدين الأنصارى فى فواتح الرحموت ١/٣٤٤.

(٢) من الذين ردوا بدل البعض ولم يعدوه من مخصصات العموم الإمام الرازى فى المحصول ١/٤٠٦، والآمدى فى الإحكام ٢/٤١٦، وابن السبكى فى الإبهاج ٢/١٤٤، وأبو الحسين البصرى فى المعتمد ١/٢٣٩.

أحـدها: أنه ليس فـى نية الطرح وهو قـول السـيرافى، والفـارسى، والزمخشرى..

وقال السيرافى: النحويون يزعمون أن البدل فى حكم تنحية الأول وهو المبـدل منه، ووضع الثـانى وهو البـدل مكانـه، وليس يـريدون بتنحية الأول إلغاءه[1]، وإنما مرادهم أن البدل قام بنفسه وليس بتبيينه للأول كتبيين النعت الذى هو تمام المنعوت وهو معه كالشىء الواحد.

والدليل على أنه ليس فى حكم المطرح أنك تقول: «ضربنى الذى ضربته زيداً، فلو كانت الهاء فى نية الطرح لكان التقدير: «ضربنى الذى ضربت زيداً فتخل الصلة عن العائد»[2].

الثـانى: أنه فى نيـة الطرح، لأن الثـانى إنما سمى بدلاً، لأنه قـام مـقـام الأول، لأنا نبـدل الشىء من جـمـيـعـه، والمعـرفـة من النكرة والعكس، وهذا المذهب حكاه ابن الخبـاز[3] فى شـرح الدرة[4] عــن جماعة منهم ابن معطى[5].

---

(١) فى الأصل وب: «ألغاه» وهو تحريف والتصويب من شرح كتاب سيبويه للسيرافى جـ ٣ ورقة ١٣٥ أ.

(٢) انظر هذا النص فى شرح كتاب سيبويه للسيرافى جـ ٣ ورقة ١٣٥ أ.

(٣) هو أحمد بن الحسين بن أحمد بن أبى المعالى منصور بن على النحوى الضرير، عرف بابن الخباز البلدى، شارح ألفية ابن معطى، سكن الموصل ونشأ بها واشتغل وجلس مكان شيخه يقرأ النحو، واللغة، والعروض، والقوافى، والفرائض، والحساب وتزاحم الناس عليه، ولم ير فى زمانه أسرع حفظاً منه، وكان من جملة محفوظه: الإيضاح، التكملة، المفصل، مجمل اللغة لابن فارس توفى سنة ٦٣٩هـ.

انظر ترجمته فى إشارة التعيين لليمانى ص ٢٩، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٢٠٢/٥.

(٤) هذا الكتاب لم أعثر عليه فيما بين يدى من مصادر.

(٥) هو الشيخ زين الدين أبو الحسين يحيى بن عبدالمعطى النحوى، قرأ العربية مدة بمصر، ودمشق، وروى عن القاسم بن عساكر وغيره، وهو أجل تلامذة الجزولى، انفرد بعلم العربية وصنف الألفية المشهورة وغيرها توفى سنة ٦٢٨هـ.

انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ١٢٩/٥.

واحتجوا بأن عامله تكرر كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ﴾(١). وبأنه سمى بدلاً فهذا يؤذن بأن الأول مطرح تقديراً.

وقال ابن عصفور فى المقرب: ينوى بالأول(٢) الطرح معنى لا لفظاً لأنه على نية استئناف العامل(٣)، فإذا قلنا(٤): «قام زيد أخوك» فالتقدير «قام أخوك» بترك(٥) الأول، وأخذك فى استئناف كلام آخر، طرح منك له واعتماد على الثانى.

قال: والدليل على أنه لا ينوى به الطرح من جهة اللفظ إعادة الضمير عليه فى مثل قولك: «ضربت زيداً يده»(٦).

والثالث: التفصيل بين بدل الغلط فهو فى نية المبدل منه وبين ما عداه فلا طرح فيه، قاله ابن برهان(٧) النحوى فى شرح لمع بن جنى(٨).

---

(١) سورة الأنعام من الآية (٩٩).

(٢) فى المقرب لابن عصفور: «بالأول منهما».
انظر المقرب ١/٢٤٢».

(٣) فى المقرب لابن عصفور: «عامل» ١/٢٤٢.

(٤) فى المقرب لابن عصفور: «قلت» ١/٢٤٢.

(٥) فى المقرب لابن عصفور: «فتركك» ١/٢٤٢.

(٦) انظر المقرب لابن عصفور: «عامل» ١/٢٤٢.

(٧) هو عبدالواحد بن على بن برهان الأسدى العكبرى النحوى إمام فى النحو واللغة، وله أنس شديد بعلم الحديث، وكان ممن يعرف الأنساب، كما كان فقيهاً حنفياً، أخذ علم الكلام عن أبى الحسين البصرى وتقدم فيه، وكان يميل إلى إرجاء المعتزلة ويعتقد أن الكفار لا يخلدون فى النار من تصانيفه شرح لمع ابن جنى. توفى سنة ٤٥٦هـ.
انظر ترجمته فى إشارة التعيين لليمانى ص ١٩٩، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٣/٢٩٧.
وانظر قوله فى شرح اللمع لابن برهان العكبرى ١/٢٣١.

(٨) هو عثمان بن جنى، أبو الفتح الموصلى الإمام الأوحد البارع صاحب التصانيف الجليلة منها: الخصائص، سر الصناعة، الكافى فى شرح القوافى، المذكر والمؤنث، والمقصور والممدود، التذكرة الأصبهانية توفى سنة ٣٩٢هـ.
انظر ترجمته فى إشارة التعيين لليمانى ص ٢٠٠، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٣/١٤٠.

٧٦ - مسألة: العام الوارد على سبب خاص يعتبر عموم لفظه ولا يخصه بالقصر على سببه، وبه قال الشافعي والأكثر[١].

خلافًا لمالك وأبي ثور، والمزني، والقفال، والدقاق[٢]، ونقل

---

(١) قال بذلك الشيرازي في اللمع ص ٢١، وابن برهان في الوصول إلى الأصول ٢٢٧/١، الرازي في المحصول ٤٤٨/١، واختاره الآمدي في الإحكام ٣٤٧/٢، وقال به أيضاً ابن الحاجب في مختصره ١٠٩/٢، والقرافي في التنقيح ص ٢١٦، وابن السبكي في الإبهاج ١٨٣/٢، وصاحب فواتح الرحموت محمد بن نظام الدين الأنصاري ٢٩٠/١، وابن النجار في شرح الكوكب المنير ١٧٧/٣.

واستدل هؤلاء على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب بالأدلة الآتية:

١ - أن المقتضي للعموم قائم وهو اللفظ الموضوع للعموم، والمعارض الموجود وهو خصوص السبب لا يصلح معارضاً، لأنه لا منافاة بين عموم اللفظ وخصوص السبب، فإن الشارع لو صرح وقال: يجب عليكم أن تحملوا اللفظ العام على عمومه، وأن لا تخصصوه بخصوص سببه كان ذلك جائزاً والعلم بجوازه ضروري.

٢ - أن الأمة مجمعة على أن آية اللعان، والظهار، والسرقة وغيرها إنما نزلت في أقوام معينين مع أن الأمة عمموا حكمها ولم يقل أحد أن ذلك التعميم خلاف الأصل.

انظر المحصول للرازي ٤٤٨/١ - ٤٤٩، مناقب الإمام الشافعي للرازي ص ١٧٠ - ١٧١. اللمع للشيرازي ص ٢١، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣٤٨/٢، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ١١٠/٢، تنقيح الفصول للقرافي ص ٢١٦، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصاري ٢٩٠/١، شرح الكوكب المنير لابن النجار ١٧٩/٣.

(٢) هو محمد بن محمد بن جعفر البغدادي الشافعي أبو بكر المعروف بابن الدقاق ويلقب بالخياط، فقيه أصولي، ولي القضاء بالكرخ من تصانيفه: شرح المختصر، فوائد الفوائد، توفي سنة ٣٩٢هـ.

انظر ترجمته في معجم المؤلفين لرضا كحالة ٢٠٣/١١، كشف الظنون لحاجي خليفة ١٣٠٠/٢.

واستدل هؤلاء على أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ بأدلة منها:

١ - إن اللفظ لو كان عاماً غير مخصوص بمحل السبب لما أخر النبي ﷺ البيان إلى حالة وجود السبب، فلما أخره إلى حالة وجود السبب علم أنه مختص به.

وأجيب عن هذا باطل من وجين:

أحدهما: أنه يحتمل أنه أخره إلى هذه الغاية، لأن الحاجة ما دعت إلى البيان قبل ذلك، ويجوز تأخير البيان إلى حين دعاء الحاجة إليه.

الثاني: أن الأحكام ما ثبتت دفعة واحدة وإنما كان يشرع من الأحكام ما اقتضت المصلحة شرعه، ولعل المصلحة أنها كانت مقتضية لإثبات الحكم عند ظهور السبب.

٢ - إنه إذا كان السؤال خاصًا الجواب عامًا لم يكن مطابقًا للسؤال والأصل المطابقة لكون الزيادة عديمة التأثير فيما تعلق به غرض السائل.

عن الشافعي، وممن نقله عنه إمام الحرمين[1] والغزالي في

- وأجيب حكمه فقد وجد وإن كان المراد بذلك أن لا يكون بياناً لغير ما سئل عنه فلا يسلم أنه الأصل، ويدل على ذلك أن النبي ﷺ لما سئل عن التوضئ بماء البحر فقال: «هو الطهور ماؤه الحل ميتته».

هذا الحديث أخرجه مالك في الموطأ عن أبي هريرة ١/٢٢، كتاب الطهارة، باب الطهورة .

فقد تعرض لحل الميتة، ولم يكن مسئولاً عنها، ولو كان الاقتصار على نفس المسئول عنه هو الأصل لكان بيان النبي ﷺ لحل الميتة على خلاف الأصل وهو بعيد.

٣ - أنه لو قال القائل لغيره: «تغدى عندي» فقال: «لا والله لا تغديت» فإنه وإن كان جواباً عاماً فمقصور على سببه حتى أنه لا يحنث بغدائه عند غيره، ولولا أن السبب يقتضي التخصيص لما كان كذلك.

وأجيب عن هذا: بأن الموجب للتخصيص بالسبب في الصورة المستشهد بها عادة أهل العرف بعضهم مع بعض، ولا كذلك في الأسباب الخاصة بالنسبة إلى خطاب الشارع بالأحكام الشرعية.

انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/٢٢٩ - ٢٢٣، المحصول للرازي ١/٤٤٩، الإحكام للآمدي ٢/٣٤٩ - ٣٥١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١١٠ - ١١١، تنقيح الفصول للقرافي ص ٢١٦، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصاري ١/٢٩٠ - ٢٩٢، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/١٨٠ - ١٨٦.

(١) قال إمام الحرمين: «إذا ورد خطاب الشارع صلوات الله عليه سبب مخصوص، وسؤال واقع معينة، فقد اختلف الأصوليون في أن الصيغة هل يتعدى سببها في اقتضاء العموم أم يتضمن ورودها على السبب اختصاصها به.

فالذي صح عندنا من مذهب الشافعي اختصاصها به، وعلى هذا يدل قوله في قوله تعالى: ﴿قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾ سورة الأنعام الآية (١٤٥)، قال رضي الله عنه: كان الكفار يحلون الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به، وكانوا يتحرجون عن كثير من المباحات في الشرع فكانت سجيتهم تخالف وضع الشرع وتحاده، فنزلت هذه الآية مسبوقة الورود بذكر سجيتهم في «البحيرة» وهي الناقة والشاة التي كان العرب يشقون أذنيها نصفين وكانوا يفعلون ذلك إذا نتجنا عشرة أبطن فلا ينتفع منهما بلبن ولا ظهر، وتترك البحيرة ترعى وتحرم لحمها على النساء فنهى الله عن ذلك» انظر لسان العرب لابن منظور (بحر) ١/٢١٦.

وكان الغرض منها استبانة كونهم على مضادة الحق، ومحادة الصدق حتى كأنه قال تعالى: ﴿لا حرام إلا ما حللتموه﴾، والغرض الرد عليهم».

انظر البرهان لإمام الحرمين الجويني ١/٣٧٢ - ٣٧٣، الرسالة للإمام الشافعي بتحقيق محمد شاكر ص ٢٠٦ - ٢٠٧ - ٢٠٨، ط - المكتبة العلمية بيروت لبنان.

المدخول[1].

وذكر الرازى فى المناقب: إنه وهم ممن نقله، وأن سببه أنه قال: فى قوله «الولد للفراش[2]، رداً على الحنفية فى قولهم أن الأمة لا تصير فراشاً بالوطئ، كيف والأمة محل السبب؟ ففهموا منه أنه يقصر اللفظ العام على سببه، وليس كذلك، بل مراده أن محل السبب لا يجوز إخراجه، فكيف أخرجتموه؟[3].

وما نقل عنه فى قوله عليه الصلاة والسلام «لا قطع فى ثمر ولا كثر»[4] أنه خرج على عادة أهل المدينة فى ثمارهم، وإنها لم تكن فى مواضع محوطة.

---

(١) بالرجوع إلى كتاب المنخول للغزالى نجد أنه لم ينقل هذا القول عن الشافعى صراحة وإنما قال: «وقيل: إنه يختص».
انظر المنخول للغزالى ص ١٥١.

(٢) هذا جزء من حديث أخرجه البخارى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت: كان عتبة عهد إلى أخيه سعد أن ابن وليدة زمعة منى، فاقبضه إليك، فلما كان عام الفتح أخذه سعد، فقال: ابن أخى عهد إلى فيه، فقام عبد بن زمعة فقال: أخى وابن وليدة أبى ولد على فراشه، فتساوقا إلى أن النبى ﷺ وسلم فقال: سعد يا رسول ابن أخى قد كان عهد إلىّ فيه، فقال: عبد بن زمعة أخى وابن وليدة أبى ولد على فراشه، فقال النبى ﷺ: هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر، ثم قال لسودة بنت زمعة احتجبى منه لما رأى من شبهه بعتبة، فما رآها حتى لقى الله.
انظر صحيح البخارى كتاب الفرائض، باب الولد للفراش حرة كانت أو أمة ٨/ ١٩١.
وأخرجه مسلم عن أبى هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: الولد للفراش وللعاهر الحجر.
قال النووى: قال العلماء: العاهر: الزانى، وعهر: زنى، وعهرت: زنت والعهر الزنا.
ومعنى الحجر: أى الخيبة، ولا حق له فى الولد.
انظر صحيح مسلم بشرح النووى كتاب الرضاع، باب الولد للفراش وتوقى الشبهات ٣/ ٦٣٩.

(٣) انظر مناقب الإمام الشافعى للرازى ص ١٧٠ – ١٧٢.

(٤) فى الأصل وب: «والأكثر» وهو تحريف والتصويب ما قد صححناه فى المتن.
هذا الحديث أخرجه مالك فى الموطأ، وأبو داود فى سننه، والنسائى فى سننه عن محمد بن يحيى بن حبان: أن عبداً سرق ودياً من حائط رجل فغرسه فى حائط سيده، فخرج صاحب الودى يلتمس ودية فوجده، فاستعدى على العبد، مروان بن الحكم وهو أمير المدينة يومئذ، فسجن مروان العبد وأراد قطع يده، فانطلق سيد العبد إلى رافع بن خديج فسأله عن ذلك –

قال الأصحاب: إنما قال الشافعي ذلك لأدلة دلت عليه وعلى ما قاله في نظائره.

ونحن نقول: إذا دل دليل على إرادة خصوص السبب فهو المعتبر[1] وتوسط شيخ الإسلام ابن دقيق العيد[2] في العنوان والإلمام فقال: وينبغي أن يفرق بين سبب لا يقتضي السياق والقرائن التخصيص به، وبين سبب يقتضي السياق والقرائن التخصيص به.

فإن كان من الثاني فالواجب اعتبار ما يدل عليه السياق والقرائن، لأن بذلك يتبين مقصود الكلام انتهى.

قال الإمام المازري: ولو خرجت هذه المسألة على الاختلاف في الألف واللام هل يقتضي الصيغ التي دخلت عليها العموم ويكون المراد

= فأخبره أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: لا قطع في ثمر ولا كثر، فقال الرجل: إن مروان أخذ غلامي وهو يريد قطع يده، وأنا أحب أن تمشي معه إليه فتخبره بالذي سمعت من رسول الله ﷺ، فمشى معه رافع بن خديج حتى أتى مروان بن الحكم فقال له رافع: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا قطع في ثمر ولا كثر، فأمر مروان بالعبد فأرسل».

قال مالك وأبو داود: الكثر: الجمار.

انظر الموطأ مالك كتاب الحدود، باب ما لا قطع فيه ١١٨/٥، وسنن أبي داود ١٩٣/٤ - ١٩٤ كتاب الحدود، باب ما لا قطع فيه.

وانظر سنن النسائي كتاب قطع السارق، باب ما لا قطع فيه ٨٧/٨.

(١) انظر الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣٤٧/٢، حاشية البناني ٣٩/٢.

(٢) هو محمد بن علي وهب بن مطيع ابن أبي الطاعة القشيري الشافعي المالكي المصري ابن دقيق العيد تفقه على والده وكان مالكي المذهب، ثم تفقه على الشيخ عز الدين ابن عبدالسلام فحقق المذهبين وأفتى فيهما، ولي قضاء الديار المصرية ودرس بالشافعي، ودار الحديث الكاملية، من تصانيفه المشهورة: الإلمام في الحديث وشرحه وسماه الإمام، الاقتراح في أصول الدين وعلوم الحديث، شرح مختصر ابن الحاجب ولم يكمله، شرح عمدة الأحكام، وكان يقول ما تكلمت بكلمة ولا فعلت فعلاً إلا أعددت له جواباً بين يدي الله تعالى توفي سنة ٧٠٢هـ.

انظر ترجمته في شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ٥/٦، الأعلام للزركلي ١٧٣/٧ - ١٧٤.

(٣) سبقت ترجمته ص ٢١٣.

الإشارة إلى الجنس؟ أو تكون محمولة على العهد لكان لائقاً؟

فمن يقصر اللفظ على سببه يجعلها للعهد.

ومن يعممه لا يفعل.

*

البيان (١) والمُبَيَّن (٢)

٧٤ ـ مسألة: ما استأنف الرسول ﷺ بيانه من الأحكام التى

(١) البيان لغة: الإفصاح، والبين: الفصيح.

انظر القاموس المحيط للفيروز أبادى «بين» ٤/٢٠١.

واصطلاحاً: فقبل أن نذكره إصطلاحاً فلابد من ذكر إطلاقاته:

١ – يطلق على فعل المبين وهو التبيين.

٢ – يطلق على ما حصل به التبين وهو الدليل.

٣ – يطلق على متعلق التبين ومحله وهو المدلول.

وبالنظر إلى المعانى الثلاثة اختلف تفسير العلماء له:

فبالنظر إلى المعنى الأول: قال أبو بكر الصيرفى من أصحاب الشافعى:

«البيان: هو الإخراج من حيز الإشكال إلى حيز التجلى والوضوح».

وبالنظر إلى المعنى الثانى: قال القاضى أبو بكر الباقلانى:

«البيان: هو الدليل» واختاره الآمدى والغزالى.

وبالنظر إلى المعنى الثالث: قال أبو عبد الله البصرى:

«البيان: هو العلم الحاصل عن دليل»

انظر المستصفى للغزالى ١/٣٦٤ – ٣٦٥، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣/٣٢ شرح عضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب ٢/١٦٢، حاشية البنانى ٢/٦٦–٦٧ شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/٤٣٨–٤٤٠.

(٢) المبين له معنيان:

أحدهما: ما احتاج إلى البيان وقد ورد عليه بيانه.

الثانى: الخطاب المبتدأ المستغنى عن البيان.

انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ١/٤٩٤، المحصول للرازى ١/٤٦١، تنقيح الفصول للقرافى ٢٧٤، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/٤٣٧.

ليست فى كتاب الله تعالى كالقضاء[1] بالشفعة للجار، وبالدية على العاقلة، وإعطاء السلب[2] للقاتل وأن لا ميراث لقاتل ونحوه.

قال الماوردى[3] والرويانى[4] فى كتاب القضاء من الحاوى والبحر: يلزم الرسول ﷺ بيانه فى حقوق العباد، لأنه لا طريق لهم إلى العلم[5] بها[6] إلا منه.

وفى لزوم بيانها فى حق الله تعالى وجهان، مبنيان على الخلاف فى أنه هل يجوز للرسول أن يحكم فيها بالاجتهاد؟

فإن قلنا: له ذلك لزم الرسول بيانه فى حق الله تعالى.

وإن قلنا: ليس له الاجتهاد لم يلزم[7].

---

(١) فى ب: كالقضا.

(٢) السلب: بالتحريك المسلوب، وكذلك السلب، ونخل سلب لا حمل عليه، وشجر سلب: لا ورق عليه.

انظر الصحاح للجوهرى «سلب» ١/١٤٩.

(٣) هو على بن محمد بن حبيب، أبو الحسن الماوردى البصرى الشافعى، كان إمامًا فى الفقه والأصول والتفسير، بصيراً بالعربية، كان ثقة عظيم القدر، اتهم بالاعتزال فى بعض المسائل، من تصانيفه: الحاوى، كتاب الأحكام السلطانية، النكت والعيون، الإقناع. توفى سنة ٤٥٠هـ.

انظر ترجمته فى طبقات الشافعية للسبكى ٣/٣٠٣-٣١٤، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٣/٥٨٥-٢٨٦.

(٤) هو أحمد بن محمد بن أحمد الرويانى الطبرى، أبو العباس من فقهاء الشافعية، صاحب الجرجانيات، وبحر المذاهب. توفى سنة ٤٥٠هـ.

انظر ترجمته فى طبقات الشافعية للسبكى ٣/٣٢.

(٥) فى كتاب بحر المذاهب للرويانى: «العمل».

انظر بحر المذاهب للرويانى ١١/ ورقة ١١٩.

(٦) كلمة: «بها» ساقطة من بحر المذاهب للرويانى.

(٧) قال الماوردى والرويانى: «وفى لزوم بيانها فى حقوق الله تعالى وجهان مبنيان على اختلاف أصحاب الشافعى فى أنه هل يجوز للرسول ﷺ أن يحكم فيها باجتهاده أم لا؟ = وجهان:

٧٥ ـ مسألة: إذا عثر الفقيه على عموم القرآن ثم عثر على خبر واحد يرفع بعض ذلك العموم، وعلم بتاريخ نزول الآية وأنها متقدمة على الخبر، فهل يكون الخبر نسخاً لها أو تخصيصاً؟

فيه خلاف منشأه الخلاف في وقت تأخير البيان إلى وقت الحاجة(١).

الوجه الأول: يجوز للرسول ﷺ أن يحكم باجتهاده، لأن الاجتهاد فضيلة فكان الأنبياء بها أحق، وقد قال تعالى ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلاًّ آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ سورة الأنبياء الآية (٧٨) ومن الآية (٧٩).
قال الروياني: فعلى هذا يكون هذا البيان لازماً في حقوق الله تعالى.
أما الماوردي فقد قال: فعلى هذا الوجه يكون هذا البيان لازمًا للرسول في حقوق العباد دون حقوق الله تعالى.
الوجه الثاني: ليس للرسول ﷺ أن يجتهد وتكون أحكامه موقوفة على أوامر الله تعالى إما من قرآن أو وحي لقول الله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ سورة النجم الآية (٢)، (٣)، لأن الاجتهاد لا يسوغ مع وجود النص، وأوامر الله تعالى نص.
قال الروياني: فعلى هذا لا يكون هذا البيان لازماً في حقوق الله تعالى.
أما الماوردي فقال: فعلى هذا الوجه يكون هذا البيان لازماً في حقوق الله تعالى وحقوق عباده.
قال: والأصح عندي من إطلاقه هذين الوجهين في اجتهاده أن يكون لاجتهاد الرسول معتبراً بالحكم، فإن كان فيما يشارك فيه أمته كنهية عن الكلام في الصلاة، وكنهيه ﷺ عن الجمع بين المرأة وعمتها لم يكن له أن يجتهد فيه حتى يأخذه عن أمر الله تعالى ووحيه.
وإن كان فيما لا يشارك فيه أمته كحده ﷺ لشارب الخمر، جاز أن يحكم فيه برأيه واجتهاده، وإنما كان كذلك، لأن الأحكام هي إلزام من أمر الله للمأمور، فما دخل فيه وجب أن يكون مأموراً به، وما لم يدخل فيه جاز أن يكون آمراً به، لأن المأمور غير الآمر.
انظر الحاوي للماوردي جـ ٢١، ورقة ٩٢ – ٩٣، وبحر المذاهب للروياني جـ١١، ورقة ١١٩–١٢٠.

(١) قبل ذكر الخلاف في هذه المسألة نشير إلى أن الخطاب المحتاج إلى البيان ضربان:
أحدهما: ماله ظاهر وقد استعمل في خلافه كتأخير بيان التخصيص، وتأخير بيان النسخ، وتأخير بيان الأسماء الشرعية إذا استعملت في المسميات الشرعية كالصلاة إذا أريد بها الدعاء، وتأخير بيان اسم النكرة إذا أريد بها شيء معين.
والثاني: مالا ظاهر له كالأسماء المتواطئة والمشتركة.

فإن قلنا: إنه ممتنع كان الخبر نسخاً فلا يجوز الأخذ به، لأن خبر الواحد لا ينسخ القرآن.

وإن قلنا: يجوز كان تخصيصاً، فيلزم الأخذ به.

- إذا تبين هذا فنقول: في جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة مذاهب:
الأول: الجواز مطلقاً وحكاه الشيخ أبو اسحاق الشيرازي في شرح اللمع ٤٧٣/١ عن المزني، وأبي العباس بن سريج، وأبي سعيد الأصطخري، وأبو بكر القفال، ونقله الغزالي في المستصفى ٣٦٨/١ عن أهل الحق، واختاره الرازي في المحصول ٤٧٨/١، وقال الآمدي في الإحكام ٤٢/٣، وابن السبكي في الإبهاج ٢١٥/٢: إليه ذهب أكثر أصحابنا وجماعة من أصحاب أبي حنيفة، واختاره ابن الحاجب.
انظر شرح عضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب ١٦٤/٢.
واستدلوا بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ – سورة القيامة الآية (١٧)، (١٨) وثم في اللغة للتراخي وهو المطلوب.
وبقوله تعالى: ﴿الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ سورة هود الآية(١) وثم تقتضي المهلة والتراخي فدل على أن التفصيل يجوز أن يتأخر عن الخطاب.
وأيضاً فإن الله تعالى أوجب الصلوات الخمس ولم يبين أوقاتها وأفعالها حتى نزل جبريل عليه السلام وبين للنبي ﷺ كل صلاة في وقتها، وبين النبي ﷺ أفعالها وأوقاتها للناس وقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي فإذا حضرت الصلاة ليؤذن لكم أحدكم وليؤمكم أكبركم».
أخرجه البخاري في صحيحه عن مالك ١٦٢/١-١٦٣، كتاب الصلاة، باب الأذان للمسافر.
وكذلك أمر الحج، بين النبي ﷺ أفعاله للناس في العام الذي حج فيه وقال: «لتأخذوا مناسككم فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه» أخرجه مسلم في صحيحه عن جابر ٤٣١/٣، كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكباً فلو لم يجز التأخير لما أخر النبي ﷺ البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة.
المذهب الثاني: المنع ونقله الشيرازي في شرح اللمع ٤٧٣/١ عن أبي بكر الصيرفي وأبي اسحاق المروزي، والمعتزلة، وحكاه الآمدي ٤٢/٣، والغزالي ٣٦٨/١ عن هؤلاء بالإضافة إلى بعض أصحاب أبي حنيفة والظاهرية، كما حكاه عضد الملة والدين في مختصر ابن الحاجب ١٦٤/٢ عن أبي بكر الصيرفي والحنابلة.
واستدلوا على المنع: بأنه لو جاز تأخير البيان إلى وقت الحاجة فإما أن يكون إلى مدة معينة، أو إلى الأبد وكلاهما باطل:
أما إلى مدة معينة فلأنه تحكم، ولأنه لم يقل به قائل.
وأما إلى الأبد فلأنه يلزم المحذور وهو الخطاب والتكليف به مع عدم الفهم.
المذهب الثالث: يجوز تأخير بيان المجمل دون غيره حكاه أبو اسحاق الشيرازي في شرح –

وإن كان ممن يرى جواز التخصيص بخبر الواحد مثاله استدلالنا على أن السلب للقاتل بقوله عليه الصلاة والسلام:

«من قتل قتيلاً فله سلبه»(١) قال هذا لما كان في غزوة حنين.

- اللمع ١/٤٧٣، والآمدي في الأحكام ٣/٤٢، وعضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب ٢/١٦٤ عن أبي الحسن الكرخي.

المذهب الرابع: يجوز تأخير بيان الأخبار ولا يجوز تأخير بيان الأوامر والنواهي.

المذهب الخامس: عكس المذهب الرابع، والمذهبان حكاهما الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع ١/٤٧٣ ولم ينسبهم إلى أحد.

المذهب السادس: يجوز تأخير بيان النسخ دون غيره وحكاه الآمدي في الإحكام ٣/٤٢ عن الجبائي وابنه أبي هاشم، والقاضي عبد الجبار، وأيضاً حكاه أبو الحسين البصري في المعتمد ١/٣١٥ عنهم.

المذهب السابع: وهو مذهب أبي الحسن البصري فإنه منع من تأخير البيان فيما له ظاهر قد استعمل في خلافه، وأما مالا ظاهر له فيجوز تأخير بيانه عن وقت الخطاب.

انظر المعتمد لأبي الحسين البصري ١/٣١٦.

انظر في المعتمد لأبي الحسين البصري ١/٣١٥ - ٣٢٩، شرح اللمع للشيرازي ١/٤٧٧-٤٩٥، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/٤٢-٦٥، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٦٤-١٦٧، تنقيح الفصول للقرافي ٢٨٢-٢٨٥، الإبهاج للسبكي وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ٢/٢١٥-٢٢٤، إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٧٣-١٧٥.

(١) هذا الحديث أخرجه مسلم والبخاري عن أبي هريرة عن أبي قتادة أنه قال «خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حنين، فلما التقينا كانت للمسلمين جولة، قال فرأيت رجلاً من المشركين قد علا رجلاً من المسلمين فاستدرت إليه حتى أتيته من ورائه فضربته على حبل عاتقه، وأقبل على فضمني ضمة وجدت منها ريح الموت، ثم أدركه الموت فأرسلني فلحقت عمر بن الخطاب فقال: ما للناس فقلت أمر الله ثم إن الناس رجعوا وجلس رسول الله ﷺ فقال: من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه قال: فقمت فقلت: من يشهد لي ثم جلست ثم قال مثل ذلك فقال: فقمت فقلت من يشهد لي، ثم جلست ثم قال ذلك الثالثة، فقمت فقال رسول الله ﷺ مالك يا أبا قتادة، فقصصت عليه القصة فقال: رجل من القوم صدق يا رسول الله سلب ذلك القتيل عندي فأرضه من حقه، وقال أبو بكر الصديق: لاها الله إذا لا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله وعن رسوله فيعطيك سلبة فقال رسول الله ﷺ صدق فأعطاه إياه فأعطاني، قال فبعت الدرع فابتعت به مخرفاً في بني سلمة فإنه لأول مال تأثلته في الإسلام». والمَخْرَف: البستان. النهاية (خرف) ٢/٢٤.

والتأثل: اتخاذ أصل مال.

وقوله تعالى: (واعلموا أنما غنمتم من شيء).[1] كانت في غزوة بدر، فيكون الخبر ناسخًا على القول بإحالة تأخير البيان، ومخصصاً على القول بجوازه.

٧٦ ـ مـسـألة: الأسماء الشرعية الواقعة في القرآن كالصلاة والزكاة والحج والصوم حيث أمر بها هل هي مجملة لا يعقل معناها إلا بالبيان؟، أو هي[2] ظاهرة معقولة المعنى قبل البيان؟

فيه وجهان لأصحابنا: حكاهما الماوردي في الحاوي.[3]

وكذلك الشيخ أبو اسحاق في اللمع وصحح منهما الأول[4]، وجعلا مدرك الخلاف أن الخلاف هل اخترعه الشارع كما اخترع الحكم؟

أو كان الاسم معروفًا عند أهل البيان، والشرع مختص ببيان الأحكام؟

فإن قلنا: أنها ليست منقولة كانت عامة.

وإن قلنا: أنها منقولة كانت مجملة.

انظر الصحاح للجوهري «أنل» ٤/ ١٦٢٠.

انظر صحيح مسلم كتاب الجهاد والسير، باب استحقاق القاتل سلب القتيل ٤/ ٣٥٠-٣٥٣، صحيح البخاري كتاب فضل الجهاد والسير، باب من قتل قتيلاً فله سلبه ٤/١١٢-١١٣.

(١) سورة الأنفال من الآية (٤١).

(٢) كلمة: «هي» ساقطة من نسخة ب.

(٣) قال الماوردي: من أصحابنا من قال: هي عامة غير مجملة فتحمل الصلاة على كل دعاء، والصوم على كل إمساك، والحج على كل قصد إلا ما قام الدليل عليه، وهذه طريقة من قال: ليس في الأسماء شيء منقول.

ومنهم من قال: هي مجملة، لأن المراد بها معان لا يدل اللفظ عليها في اللغة وإنما تعرف من جهة الشرع فافتقر إلى البيان كقوله عز وجل (وآتوا حقه يوم حصاده) سورة الأنعام من الآية (١٤١) وهذه طريقة من قال أن هذه الأسماء منقولة وهو الأصح.

وانظر الحاوي للماوردي ٢١/ورقة ٦٤ أ.

(٣) انظر اللمع لأبي إسحاق الشيرازي ص ٢٨.

المطلق (١) والمقيد (٢)

٧٧ ـ مسألة: ذهب أكثر أصحابنا إلى أنه لا يحمل المطلق على

(١) المطلق لغة: مأخوذ من مادة «طلق» يقال: حبس طلقاً أى بلا قيد ولا وثاق.
انظر القاموس المحيط للفيروز آبادى (طلق) ٣/٢٥١.
واصطلاحاً: فقد عرفه العلماء بعدة تعريفات:
١ – عرفه الآمدى وابن الحاجب: «بأنه ما دل على شائع فى جنسه».
انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣/٢، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٥٥.
٢ – وعرفه ابن السبكى: «بأنه الدال على الماهية بلا قيد».
انظر جمع الجوامع لابن السبكى ٢/٤٤.
٣ – وعرفه ابن اللحام الحنبلى، وابن النجار الحنبلى: «بأنه ما يتناول واحد غير معين باعتبار حقيقة شاملة لجنسه».
انظر القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص ٢٨٠، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/٣٩٢.

(٢) المقيد لغة: مأخوذ من مادة «قيد» يقال: قيد الإيمان الفتك أى منع من الفتك بالمؤ من.
انظر القاموس المحيط للفيروز أبادى (قيد) ١/٣٢٨.
واصطلاحاً: فقد عرفه عضد الملة والدين «بأنه ما أخرج من شياع بوجه من الوجوه» مثل رقبة مؤمنة فأنها وإن كانت شائعة بين الرقبات المؤمنات فقد أخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فأزيل ذلك الشياع عنه، وقيد بالمؤمنة فكان مطلقاً من وجه مقيداً من وجه.
انظر مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٥٥.
وعرفه ابن اللحام، وابن النجار: «بأنه ما يتناول معيناً أو موصوفاً بزائد على حقيقة جنسه نحو تحرير رقبة مؤمنة».
انظر القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص ٢٨٠، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/٣٩٣.

المقيد بنفس الورود بل لابد من دليل(١).

ومنهم: من جوزه بلا دليل(٢).

قال ابن برهان: والخلاف يلتفت على أن كلام الله تعالى المنزل على رسوله ﷺ أى اللفظى، عندنا ليس بمتحد، وعندهم متحد، وأن القرآن كالكلمة الواحدة فالمذكور بقيد فى موضع مقيد بذلك القيد فيما لا ذكر لذلك القيد فيه.

(١) ذهب إلى أنه لا يحمل المطلق على المقيد بنفس الورود بل لابد من دليل محققى الشافعية، واختاره أبو اسحق الشيرازى، والغزالى، وابن برهان، والرازى، وعضد الملة والدين، والبيضاوى.
انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/٢٨٩، المحصول للرازى ١/٤٥٩، اللمع لأبى اسحاق الشيرازى ص ٢٤، المستصفى للغزالى ٢/١٨٦، شرح عضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب ٢/١٥٧، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الإصول للبيضاوى ٢/٢٠٢.

(٢) ذهب إلى ذلك وهو أنه يحمل المطلق على المقيد بلا دليل بعض الشافعية وحجتهم هى: أن كلام الله تعالى متحد فى ذاته لا تعدد فيه، فمثلاً إذا نص الله تعالى على اشتراط الإيمان فى كفارة القتل كان ذلك تنصيصاً على اشتراطه فى كفارة الظهار.
هذا وقد دفع إمام الحرمين ما قاله هؤلاء بقوله: «أن هذا من فنون الهذيان، فإن قضايا الألفاظ فى كتاب الله تعالى مختلفة متباينة، لبعضها حكم التعلق والاختصاص، ولبعضها حكم الاستقلال والانقطاع، فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن فى كتاب الله تعالى النفى والإثبات، والأمر والزجر، والأحكام المتغايرة فقد ادعى أمراً عظيماً».
انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ١/٤٣٥.
كما قال ابن برهان أيضًا فى دفع هؤلاء: «أن هذا فاسد فإن كلام الله تعالى الذى هو شىء واحد هى الصفة القديمة الأزلية القائمة بذاته، وتلك ليس فيها إطلاق ولا تقييد، فأما المنزل على رسول الله ﷺ فإنه ينقسم إلى العام والخاص، والمطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ، ولا يجوز أن يحمل المطلق منه على المقيد إلا بدليل، وإنما كان ذلك، لأن المطلق يجوز أن يكون إطلاقه مقصوداً لصاحب الشرع واللفظ الأصلى فى الدلالة على المقصود هو اللفظ المطلق فلا يجوز تركه إلا بدليل».
انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/٢٨٨، المستصفى للغزالى ٢/١٨٥، المحصول للرازى ١/٤٥٩، الإحكام فى إصول الأحكام للآمدى ٢/٦، مختصر ابن الحاجب وشرح =

وهذه الطريقة يستعملها صاحب الكشاف كثيراً.

وقالت الحنفية: لا يحمل المطلق على المقيد بدليل أيضاً[1].

والخلاف يلتفت على أن التقييد هل ينزل منزلة النسخ أم لا؟

فعندهم: يتنزل منزلته.

وعندنا: لا

وإذا قلنا: لا يتنزل منزلة النسخ التفت ذلك أيضًا على أن الزيادة على النص هل تكون نسخاً:

فعندهم: أنها نسخ[2] ولهذا لم يردوا المطلق إلى المقيد، لأن الرد

- العضد عليه ٢/١٥٧، الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ٢/٢٠١، إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٦٥.

(١) استدل الأحناف على أن المطلق لا يحمل على المقيد بدليل بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تسئلوا عن أشياء إن تبد لكم تسوءكم) سورة المائدة من الآية (١٩١) فهذه الآية تدل على أن المطلق يجرى على إطلاقه ولا يحمل على المقيد لأن التقييد يوجب التغليظ كما في بني اسرائيل.

ولأن أعمال الدليلين واجب ما أمكن فيعمل بكل واحد في مورده، إلا أن لا يمكن وهو عند اتحاذ الحادثة والحكم.

انظر كشف الأسرار للبزدوى ٢/٢٨٩-٢٩١، التلويح للتفتازاني على التوضيح متن التنقيح لعبيد الله بن مسعود ١/١١٨-١٢١، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصاري بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ١/٣٦٣.

(٢) نقل القرافي في تنقيح الفصول عم المازري أنه قال في شرح البرهان: ورد على أبي حنيفة نقوض

أحدها: اشتراط السلامة من العيوب في الرقبة.

ثانيها: اشتراط الفقر في ذوي القربى.

ثالثها: أنه يجزىء عنده عتق الأقطع دون الأخرس.

رابعاً: لو حلف لا يشترى رقبة فاشترى رقبة معيبة حنث فلم يعتبر السلامة في الحنث، وخالف قاعدة النسخ فإن الزيادة عنده نسخ وههنا نسخ القرآن بغير دليل قاطع.

انظر تنقيح الفصول للقرافي ص ٢٦٨.

إنما وجب عند المحـقـقين لأجل قـيـاس مـعنوى، والنسخ لا يكون بالقياس.

ومن لم ير الزيادة على النص نسخًا قال: هى بيان وتخصيص حسن عنده رد المطلق إلى المقيد، لأن التخصيص يجوز بذلك.

وقال صاحب الواضح[1] من المعتزلة: الخلاف فى أن تقييد الرقبة المطلقة بالإيمان هل يقتضى زيادة أم تخصيصاً ينبنى عليه الحمل بالقيـاس فمن قال: بزيادة منع الحمل بالقيـاس، لأن عنده الزيادة نسخ، والنسخ بالقياس لا يجوز.

ومن قال: تخصيص جوزه بالقياس وخبر الواحد.

***

(١) هو أبو يوسف عبد السلام بن محمد بن يوسف بن بندار القزوينى شيخ المعتزلة درس الكلام على القاضى عبد الجبار، كان صاحب ذكاء مفرط واطلاع كثير وتبحر فى المعارف، وكان داعية إلى الاعتزال، وهو صاحب كتب كثيرة منها: التفسير الكبير، الواضح فى أصول الفقه توفى سنة ٤٨٨هـ. انظر ترجمته للشذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٣/٣٨٥.

المفهوم(1)

٧٨ ـ مسألة: إذا خص المفهوم أعنى مفهوم المخالفة هل يبقى حجة فيما بقى من التخصيص؟

فيه مذهبان: حكاهما الإبيارى(2) فى شرح البرهان، وجعل أصل الخلاف أن مفهوم المخالفة عند القائلين به هل نفى الحكم فيه عما عدا المنطوق به من قبيل اللفظ، أو من قبيل المعنى كعدم وجوب الزكاة فى المعلوفة؟! هل هو ملفوظ به حتى يقدر أن العربى إذا قال فى سائمة الغنم الزكاة إن هذا الكلام قام مقام كلامين؟!:

---

(1) المفهوم: «هو ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق».
وينقسم إلى مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة.
فمفهوم الموافقة: «أن يكون المسكوت عنه موافقاً فى الحكم للمنطوق به ويسمى فحوى الخطاب إن كان أولى بالحكم من المنطوق به، وإن كان مساوياً له فيسمى لحن الخطاب».
مفهوم المخالفة: «أن يكون المسكوت عنه مخالفاً فى الحكم للمنطوق به ويسمى دليل الخطاب».
انظر الوصول إلى الأصول ١/٣٣٥، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣/٩٤، ٩٩ مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٧١-١٧٢، جمع الجوامع لابن السبكى ١/٢٤١-٢٤٥، إرشاد الفحول للشوكانى ١٧٨-١٧٩.

(2) هو أبو الحسن الإبيارى على بن إسماعيل بن على المالكى أحد الأعلام وائمة الإسلام، برع فى علوم شتى فى الفقه والأصول والكلام، وكان بعض الأئمة يفضله على الإمام فخر الدين الرازى فى الأصول، كما تخرج به ابن الحاجب، من تصانيفه شرح البرهان لإمام الحرمين الجوينى، سفينة النجاة، شرح التهذيب. توفى سنة ٦١٨ هـ.
انظر ترجمته فى حسن المحاضرة للسيوطى ١/٤٥٤-٤٥٥.

أحدهما: وجوبها فى السائمة.

والآخر: نفيها عن المعلوفة.

أم نقول أن هذا ليس من قبيل اللفظ بل من قبيل المعنى(1).

قلت: وهذا الخلاف غريب، ونقل إن مذهب الشافعى أنه من قبيل اللفظ.

ووجه التخريج: إنا إن قلنا: إنه من قبيل اللفظ كان الباقى بعد التخصيص حجة.

وإن قلنا: من قبيل المعنى فلا.

قلت: وهذا التخريج فيه نظر، بل ينبغى التفات ذلك على جواز تخصيص العلة، فإن جوزناه كان الباقى حجة، وإلا فلا، فهو بناء خلاف على خلاف.

وله التفات أيضًا على أن للمفهوم عموم أم لا؟ لأن التخصيص فرع التعميم.

ونظير هذا اختلاف قول الشافعى فى آية البيع(2) هل هى عامة خصصها الكتاب أو السنة؟

---

(1) فى الأصل وب: «اللفظ» وهو تحريف والتصويب ما قد صححناه فى المتن.

(2) قال الشافعى: ذكر الله البيع فى غير موضع من كتابه بما يدل على إباحته فاحتمل إحلال الله عز وجل البيع معنيين.
أحدهما: أن يكون أحل كل بيع تبايعه المتبايعان جائزى الأمر فيما تبايعاه عن تراضى منهما وهذا أظهر معانيه.
والثانى: أن يكون الله عز وجل أحل البيع إذا كان مما لم ينه عنه رسول الله ﷺ المبين عن الله عز وجل معنى ما أراد فيكون هنا من الجمل التى أحكم الله فرضها بكتابه، وبين كيف هى –

أو مجملة بينها الكتاب والسنة؟

وهل عمومها من حيث اللفظ أن من حيث المعنى؟

فإن كان من حيث اللفظ صلح الاستدلال بها على كل بيع قال بصحته قائل وإن خصص.

وإن كان من حيث المعنى لم يصلح الاستدلال بها على كل بيع إذا لم يخصص، فإن خصصت بالنسبة إلى بيع بطل الاستدلال بها في الجميع إلا إذا قيل بتخصيص العلة.

٧٩- مسألة : إذا قلنا إن إنما(١) تفيد الحصر فهل هو بطريق المنطوق(٢)

= على لسان نبيه، أو من العام الذى أراد به الخاص فبين رسول الله ﷺ ما أريد بإحلاله منه وما حرم، أو من العام الذى أباحه إلا ما حرم على لسان نبيه ﷺ منه وما فى معناه.
انظر كتاب الأم للشافعى ٣/٢.

(١) تقييد الحكم بإنما مثل: «إنما قام زيد» هل يفيد حصر الأول فى الثانى بمعنى أنها تفيد إثبات الحكم فى المحكوم عليه ونفيه عن غيره فيه مذهبان:
أحدهما: تفيد الحصر وبه قال القاضى أبو بكر الباقلانى، وأبو اسحق الشيرازى، والغزالى، والإمام الرازى، والبيضاوى، والقرافى.
ثانيهما: لا تفيد الحصر، بل تفيد تأكيد الآثبات وإليه ذهب أكثر الحنفية واختاره الآمدى.
انظر اللمع لأبى اسحاق الشيرازى ص ٣٧، المستصفى للغزالى ٢/٢٠٦-٢٠٧، المحصول للرازى ١/١٦٨، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣/١٤٠، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١/٢٥٦، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ١/٤٣٤، تنقيح الفصول للقرافى ص ٥٧.

(٢) ممن ذهب إلى أن إنما تفيد الحصر من جهة النطق أبو الخطاب، وابن المنى، والموفق من الحنابلة، واختاره الكمال بن الهمام من الحنفية وحكاه شارحه عن القاضى أبى بكر البقلانى والغزالى.
انظر فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ١/٤٣٤، تيسير التحرير للكمال بن الهمام ١/١٣٢.

أو المفهوم[1]؟ فيه خلاف منشأه[2] أن إنما هل هى مركبة من أن المثبتة وما النافية؟ أو هى كلمة مفردة موضوعة لهذا الحكم؟ أو هى معنى ما وإلا؟

فعلى القولين الأولين دلالتها بطريق النطق، بخلاف القول الثالث؟

٨٠ ـ **مسألة**: اختلفوا فى تقديم الوصف على الموصوف الخاص خبراً له، هل يدل على الحصر فى نحو: «العالم زيد»، وصديقى زيد»:

فالمحققون: أنه يفيد الحصر، لأنه العدول عن الترتيب الطبيعى يقتضى قصد النفى عن غيره بخلاف العكس[3].

وهذه المسئلة: تلتفت على مسئلة نحوية وهى أن الخبر لا يجوز أن يكون أخص من المبتدأ، بل يكون مساوياً له، أو أعم منه فلا نقول: الحيوان إنسان، ولا اللون سواد على إرادة الجمع، ونقول: الإنسان

= القواعد والفوائد الإصولية لابن اللحام ص ١٣٩، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/٥١٥، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٨٢.

(١) ممن ذهب إلى أن إنما تفيد الحصر من جهة المفهوم القاضى أبى يعلى، وابن عقيل، والحلوانى من الحنابلة.
انظر شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/٥١٥، القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ص ١٣٩، العدة لأبى يعلى ٢/٤٧٩، المسودة لآل تيمية ص ٣٥٤، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٨٢.

(٢) فى الأصل: «منشاؤه» والتصويب من نسخة ب.

(٣) انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ١/٤٨٠، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٨٣-١٨٥، تنقيح الفصول للقرافى ص ٥٨، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ١/٤٣٤-٤٣٥، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/٥١٩-٥٢٠، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٨٢-١٨٣.

حيوان لأن معناه الإنسان موصوف بأنه حيوان، لأن الجنس صفة في المعنى ولا كذلك العكس[1].

إذا عرفت هذا فإذا قلت: «صديقي زيد»، وجعلت زيداً مبتدأ وصديقي الخبر جاز أن تكون الصداقة أعم من زيد، وزيد أخص من الصداقة، لأن المبتدأ يجوز أن يكون أخص من الخبر فلا يلزم انحصار الصداقة في زيد في هذه الصورة.

ولو قلت: «صديقي زيد» وجعلت صديقي مبتدأ وزيد الخبر أفاد الحصر فإنا لا يمكننا أن نجعل الذي هو زيد أعم مما بقي، إلا أن نجعله مساوياً، وإلا لزم أن يكون الخبر أخص من المبتدأ، وإذا كان مساوياً لزم الانحصار ضرورة، وصدق أن كلاً من صديقي زيد.

*

(١) انظر المستصفى للغزالي ٢/٢٠٧-٢٠٨.

النسخ[1]

٨١ ـ مسألة: اختلفوا فى أن النسخ هل هو تخصيص اللفظ بالزمن أم لا؟ يبنى على أن الأمر يقتضى تكرار الفعل أم لا؟

فإن قلنا: يقتضيه كان تخصيصاً.

وإن قلنا: لا لم يصح أن يكون تخصيصًا، لأن اللفظ لا إشعار له بالزمن فلا يصح فيه التخصيص بخلاف تخصيص بعض المسميات من اللفظ العام، فإن اللفظ مشعر بحكم الوضع لجميع المسمسات.

---

(١) النسخ لغة: مصدر لنسخ ينسخ، وهذا المصدر يطلق على عدة معانى إليك بيانها:

١ – يطلق أولاً: على إزالة الشيء سواء أقيم مقامه شيء آخر أم لا؟ فمن الأول؛ ما جاء فى القاموس المحيط للفيروز أبادى: «نسخة كمنعه، أزاله وغيره وأبطله، وأقام شيئاً مقامه».
انظر القاموس المحيط للفيروز أبادى «نسخ» ١/٢٦٩.
ومن الثانى: وهو إزالة الشيء وإبطاله دون أن يقوم آخر مقامه ما جاء فى مختار الصحاح للجوهرى: «ونسخت الريح آثار الديار إذ غيرتها».
انظر مختار الصحاح للجوهرى «نسخ» ص ٥٢٠.
ومنه قوله تعالى: (فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته) سورة الحج من الآية (٥٢)، أى يزيله فلا يبقى له أثراً.

٢ – يطلق ثانيًا: على النقل والتحويل سواء أكان النقل من مكان إلى مكان دون تغيير مع إنعدامه من المحل الأول أم لا، أو من حالة إلى حالة أخرى فمن الأول: ما جاء فى اللسان نقلاً عن ابن الأعرابى: «والنسخ نقل الشيء من مكان إلى مكان وهو هو».
انظر لسان العرب لابن منظور «نسخ» ٣/٦١. =

. . . .

= ومن الثـانى: وهو نقل الشىء مع بقـاء الأصل فى مكانه مـا جـاء فى أسـاس البـلاغـة للزمخشرى: «نسخت» كتابى من كتاب فلان وانتسخته واستنسخته» انظر أساس البلاغة للزمخشرى «نسخ» ٢/٤٣٩.

ومنه قوله تعالى: ﴿إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون﴾ سورة الجاثية من الآية (٢٩).

ومن الثالث: وهو نقل الشىء من حالة إلى أخرى ما جاء فى القاموس المحيط للفيروز ابادى: «والتناسخ فى الميراث» موت ورثة بعد ورثة، وأصل الميراث قائم لم يقسم، وتناسخ الأزمنة تداولها أو انقراض قرن بعد قرن آخر».

انظر القاموس المحيط للفيروز آبادى «نسخ» ١/٢٦٩.

وبهذا يتبين لنا: إن النسخ فى اللغة يطلق على الإزالة والنقل، ولكن العلماء اختلفوا:

هل هو حقيقة فى المعنيين أم فى أحدهما دون الآخر؟

فذهب القاضى أبو بكر البقلانى والغزالى إلى أنه مشترك بين هذين المعنيين.

وذهب أبو الحسين البصرى: إلى أنه حقيقة فى الإزالة مجاز فى النقل وذهب القفال: إلى أنه حقيقة فى النقل.

انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ١/٣٦٤، المستصفى للغزالى ١/١٠٧، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٨٣.

النسخ فى الاصطلاح: اختلف العلماء فى تعريفه!

فعرفه أبو الحسين البصرى: «بأنه إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله أو رسوله، لو فعل منقول عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتًا» انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ١/٣٦٧.

وعرفه القاضى أبو بكر، والغزالى، وأبو اسحاق الشيرازى بأنه «الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتًا مع تراخيه عنه» انظر اللمع لأبى إسحاق الشيرازى ص ٣٠، المستصفى للغزالى ١/١٠٧، إرشاد الفحول ص ١٨٤.

كما عرفه الرازى بأنه:

«طريق شرعى يدل على أن مثل الحكم الذى كان ثابتًا بطريق شرعى لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتًا».

انظر المحصول للفخر الرازى ١/٥٢٨.

وقال الآمدى فى تعريفه: «النسخ عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعى سابق».

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣/١٥٥.

وعرفه ابن الحاجب: «بأنه رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر»

٨٢ ـ مسألة: اختلفوا فى أن النسخ رفع أو بيان(١).

قال فى المحصول: وهو ينبنى على مسئلة بقاء الأعراض:

فمن قال: بأن العرض يقبل البقاء والدوام قال: المنسوخ باق.

= انظر مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٨٥.
وعرفه البيضاوى بأنه « بيان حكم شرعى بطريق شرعى متراخ».
انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢/٢٢٦.
وعرفه شمس الأئمة السرخسى بأنه: «بياناً لمدة الحكم المنسوخ فى حق الشارع وتبديلاً لذلك الحكم بحكم آخر فى حقنا على ما كان معلوماً عندنا لو لم ينزل الناسخ» انظر أصول السرخسى ٢/٥٤.

(١) اختلف العلماء فى النسخ هل هو رفع أو بيان على مذهبين
– فذهب القاضى أبو بكر الباقلانى، والغزالى، وأبو إسحاق، وابن الحاجب إلى أن النسخ رفع ومعناه:
إن الخطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لبقى، إلا أنه زال لطريان الناسخ.
واحتجوا بأمرين:
أولهما: أن النسخ فى اللغة عبارة عن الإزالة فوجب أن يكون فى الشرع أيضًا كذلك، لأن الأصل عدم التغيير.
ثانيهما: أن الخطاب كان متعلقًا بالفعل فذلك التعلق يمتنع أن يكون عدمه لذاته، وإلا لزم أن لا يوجد، وإن لم يكن لذاته فلابد من مزيل ولا مزيل إلا الناسخ.
– وذهب: الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايينى إلى أن الناسخ بيان واحتج بحجج منها:
١ – الحجة الأولى: أن كلام الله تعالى قديم، والقديم لا يجوز رفعه.
فإن قيل: المرفوع: تعلق الخطاب.
قيل: الخطاب إما أن يكون أمراً ثبوتياً أو لا يكون، فإن لم يكن أمراً ثبوتياً استحال رفعه وإزالته.
وإن كان أمراً ثبوتياً فهو إما أن يكون حادثاً أو قديماً، فإن كان حادثاً لزم كونه تعالى محلاً للحوادث، وإن كان قديماً لزم عدم القدم وهو محال.
الحجة الثانية: هى أن طريان الحكم الصارىء مشروط بزوال المتقدم، فلو كان زوال المتقدم معللا بطريان الطارئ لزم الدور وهو محال.
انظر المحصول للرازى ١/٥٢٨-٥٣٢، اللمع للشيرازى ص ٣٠، المستصفى للغزالى ١/١٠٧، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٨٥، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٨٤.

ومن قال: العرض لا يبقى زمنين قال: الحكم ينتهى بذاته كما ينتهى العرض(١).

وأنكر القرافى هذا البناء من جهة أن حكم الله هو خطابه القديم الواجب الوجود فيستحيل عليه أن يكون عرضاً ولا مشاركًا للعرض فى معنى وجودى، بل هو سبحانه ليس كمثله شيء فى ذاته وصفاته، بل دوام الحكم بدوام تعلقه، وانقطاعه بانقطاعه، وتعلق الصفات نسب وإضافات لا توصف فإنها موجودة فى الخارج ولا أعراض فلا يستقيم.

٨٣- مسألة: نسخ المأمور به قبل التمكن من الفعل(٢)

(١) قال الفخر الرازى بعد ما ساق هذه المسئلة، ونسب القول: بالرفع للقاضى أبى بكر الباقلانى، والقول: بالبيان للأستاذ أبى اسحاق الإسفراينى ما نصه: «والمثال الكاشف عن حقيقة هذه لمسألة: أن من قال: ببقاء الأعراض قال: الضد الباقى يبقى لولا طرنان الطارىء ثم إن الطارىء يكون مزيلاً لذلك الباقى.
ومن قال: بأنها لا تبقى قال: الضد الأول ينتهى بذاته ويحصل ضده بعد ذلك، من غير أن يكون للضد الطارىء أثر فى إذالة ما قبله، لأن الزائل بذاته لا يحتاج إلى مزيل.
انظر المحصول للرازى ١/٥٢٨-٥٢٩.

(٢) ذهب إلى جواز نسخ المأمور به قبل التمكن من الفعل أكثر الشافعية، والأشعرية، والبزدوى، وشمس الأئمة السرخسى، ومعظم الحنابلة، واختاره الآمدى وابن الحاجب.
واستدلوا على الجواز بعدة أدلة منها:
١ - قول الله تعالى عز وجل: ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾ سورة الرعد الآية (٣٩) فدل على أنه يمحو كل ما يشاء محوه على كل وجه، وفى ذلك جواز محو العبادة قبل وقتها.
٢ - إن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح ابنه لقوله تعالى ﴿يا بنى إنى أرى فى المنام أنى أذبحك﴾ سورة الصافات من الآية (١٠٢).
ثم نسخ ذبحه قبل التمكن منه لقوله تعالى ﴿وفديناه بذبح عظيم﴾ سورة الصافات الآية (١٠٧). =

خلافاً للمعتزلة[1].

أحدهما: الخلاف فى صحة التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته.

فالمعتزلة: يمنعونه ولهذا منعوا من النسخ.

وأصحابنا: يجوزونه فلهذا جوزوه.

= ٣ - إن الله عز وجل نسخ تقديم الصدقة بين مناجاة الرسول ﷺ قبل فعلها.

٤ - إن النبى ﷺ لما عرج به إلى السماء فرض الله عز وجل عليه وعلى أمته خمسين صلاة فأشار عليه موسى عليه السلام بالرجوع وأن يشفع فى النقصان، وأنه قبل ما أشار عليه وسأل الله فى ذلك نسخ الخمسين إلى أن بقى خمس صلوات وذلك نسخ لحكم الفعل قبل دخول وقته.

٥ - إن النبى ﷺ صالح قريشاً يوم الحديبية على رد من هاجر إليه ثم نسخ الله سبحانه ذلك قبل الرد بقوله عز وجل﴿ فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾ سورة الممتحنة من الآية (١٠).

انظر اللمع للشيرازى ص ٣١، المستصفى للغزالى ١/١١٢-١١٦، المحصول للرازى ١/٥٤١-٥٤٥، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣/١٨٠ - ١٩٢، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٣/١٩٠-١٩١، تنقيح الفصول للقرافى ص ٣٠٦، أصول السرخى ٢/٦٣-٦٥، كشف الأسرار للبزدوى ٣/١٦٩، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢/٢٣٤-٢٣٨، جمع الجوامع لابن السبكى ٢/٧٧-٧٨، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/٥٣١.

(١) وافق المعتزلة فى عدم جواز نسخ المأمور به قبل التمكن من الفعل أبو بكر الصيرفى من الشافعية، وبعض الحنابلة، وأبى الحسن الكرخى، والجصاص، وأبو منصور الماتريدى، وأبو بكر الرازى.

وحجتهم: أن الله عز وجل لو قال: فى صبيحة يوم: «صلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة» ثم قال: عند الظهر «لا تصلوا عند غروب الشمس ركعتين بطهارة» لكان الأمر والنهى قد تناولا فعلاً واحداً على وجه واحد فى وقت واحد، صدراً من مكلف واحد إلى مكلف واحد، وفى تناول النهى لما تناوله الأمر على الحد الذى تناوله من غير إنفصال دليل إما على البداء، وإما على القصد إلى الأمر بالقبيح، والنهى عن الحسن.

انظر المعتمد لأبى الحسن البصرى ١/٣٧٦، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الدين بن عبد الشكور ٦٢٢.

وقال صاحب الفائق[١]: من قال المأمور لا يعلم كونه مأمور به[٢] قبل التمكن لزم عدم جواز النسخ قبل وقته إذ لا يمكن قبل الوقت فلا أمر، والنسخ يستدعى تحققه، ومن لا يقول بذلك جاز أن يقول به وأن لا يقول، فليست هذه فرع تلك مطلقًا كما شعر[٣] به كـــلام الغزالى[٤].

الثانى: أن الأمر يستلزم الإرادة عندهم، فإذا أمر بشىء علمنا أن مراده لا يجوز بعد ذلك نسخه فيكون غير مراد.

وعندنا: لا يستلزم فيجوز تطرق النسخ إليه.

وقال الكيالهراسى فى تعليقه: القائلون بجواز النسخ قبل التمكن من الفعل إن اشترطوا فى الأمر التمكن فعلى هذا لا يتحقق النسخ، لأنه لم يتم الأمر.

وإن قالوا: إن التمكن ليس بشرط وإن العاجز يصح تكليفه كما هو مذهبنا فى صحة تكليف مالا يطاق فعلى هذا يتحقق الخلاف.

---

(١) صاحب الفائق هو صفى الدين الهندى وهو محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموى أبو عبد الله صفى الدين الهندى الفقيه الشافعى الأصولى المتكلم على مذهب الأشعرى، كان من أعلم الناس بمذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى، وأدراهم بأسراره، من تصانيفه: نهاية الوصول إلى علم الأصول، الفائق فى أصول الدين، الرسالة التسعينية فى الأصول الدينية. توفى سنة ٧١٥هـ. انظر ترجمته فى مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ٢/٢١٨، الدرر الكامنة لابن حجر ٤/١٤، معجم المؤلفين لرضا كحالة ١٠/١٦٠-١٦١.

(٢) كلمة: «به» غير موجودة فى الفائق فى أصول الدين لصفى الدين الهندى.

(٣) فى الفائق فى أصول الدين: «أشعر» ورقة ٩٩.

(٤) انظر هذا النص فى الفائق فى أصول الدين لصفى الدين الهندى ورقة ٩٩.

قـــال[1]: ولا يتـحـقق فى هـذه المسئلة إلا بعد البنـاء على هذا الأصل.

قال[2]: والعجب من شيخنا الإمام [3] كيف نص فى التلخيص إن تكليف ما لا يطاق لا يجوز[4]، ثم قال: النسخ قبل التمكن من الفعل جائز[5] فكيف يصح الجمع بين هذين الأصلين.

قلت: كذلك يتعجب منه حيث وافق المعتزلة فى التكليف بما علم الآمر انتفاء وقوعه، وخالفهم هنا، وقد ظهر التفاف هذه المسئلة على أربعة قواعد.

٨٤ ـ مسئلة: إذا ثبت النسخ ولم يبلغ خبره قوماً فهل يثبت النسخ فى قوم قبل ورود الخبر إليهم؟

فيه خلاف[6] أشار الإمام[7] إلى أنه لفظى[8].

---

(١) القائل: هو الكياالهراسى.

(٢) القائل: هو الكياالهراسى أيضاً.

(٣) هو إمام الحرمين الجوينى.

(٤) انظر البرهان لإمام الحرمين ١/١٠٤.

(٥) انظر البرهان لإمام الحرمين ٢/١٣٠٤.

(٦) اختلف العلماء فى النسخ فى حق من لم يبلغه الخبر:

فقال قوم: النسخ حصل فى حقه وإن كان جاهلاً به.

وقال قوم: مالم يبلغه لا يكون نسخاً فى حقه.

انظر المستصفى للغزالى ١/١٢٠.

(٧) الإمام: هو إمام الحرمين الجوينى.

(٨) قال إمام الحرمين الجوينى بعد ما ذكر هذه المسألة: «وعندنا أن المسألة إذا حقق تصويرها لم يبق فيها خلاف.

وقـال الإمـام أبو العـز[1]: بل يبنـى على أن كل مـجـتـهد مـصيب والمصيب واحد:

— فإن قيل: على من لم يبلغه الخبر الأخذ بحكم الناسخ قبل العلم به فهذا ممتنع عندنا، وهو من فن تكليف مالا يطاق وهو مستحيل فى تكليف الطلب.

وإن أريد بثبوت النسخ فى حق من لم يبلغه الخبر أن الخبر إذا بلغه لزمه تدارك أمر فيما مضى فهذا لا إمتناع فيه.

وإذا ردت المذاهب المطلقة فى النفى والإثبات إلى هذا التفصيل لم يبق للخلاف تحصيل.

انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ٢/١٣١٢ – ١٣١٣.

كما قال الإمام الغزالى أيضاً «والمختار أن للنسخ حقيقة وهو ارتفاع الحكم السابق، ونتيجة وهو وجوب القضاء وانتفاء الإجزاء بالعمل السابق.

أما حقيقته فلا يثبت فى حق من لم يبلغه وهو رفع الحكم، لأن من أمر باستقبال بيت المقدس، فإذا نزل النسخ بمكة لم يسقط الأمر عمن هو باليمن فى الحال، بل هو مأمور بالتمسك بالأمر السابق ولو ترك لعصى وإن بان بأنه كان منسوخًا، ولا يلزمه استقبال الكعبة بل لو استقبلها لعصى، وهذا لا يتجه فيه خلاف، وأما لزوم القضاء للصلاة، إذا عرف النسخ فيعرف ذلك بدليل نص أو قياس، وربما يجب القضاء حيث لا يجب الأداء، كما فى الحائض لو صامت عصت ويجب عليها القضاء، فكذلك يجوز أن يقال: بهذا لو استقبل الكعبة عصى ويلزمه استقبالها فى القضاء.

فإن قيل: إذا علم النسخ ترك تلك القبلة بالنسخ، أو بعلمه بالنسخ والعلم لا تأثير له فدل أن الحكم انقطع بنزول الناسخ، لكنه جاهل به وهو مخطىء فيه، لكنه معذور.

قلنا: الناسخ هو الرافع، لكن العلم شرط ويحال عند وجود الشرط على الناسخ، ولكن لا نسخ قبل وجود الشرط، لأن الناسخ خطاب، ولا يصير خطاباً فى حق من لم يبلغه.

وقولهم: إنه مخطىء محال، لأن اسم الخطأ يطلق على من طلب شيئاً فلم يصب، أو على من وجب عليه الطلب فقصر ولا يتحقق شىء منه فى محل النزاع.

انظر المستصفى للغزالى ١/١٢٠–١٢١.

(١) وهو تقى الدين مظفر بن عبد الله بن على المصرى الشافعى أبو العز قال عنه السيوطى «كان إماماً كبيراً، له التصانيف فى الفقه والأصول والخلاف، ديناً ورعًا، كثير الإفادة، وقد شرح كتاب المقترح فى المصطلح للبروى شرحًا نفيسًا، عرف واشتهر به حتى صاد يلقب بالتقى المقترح، ومن كتبه الأسرار العقلية فى الكلمات النبوية، وشرح الإرشاد فى أصول الدين للجوينى توفى سنة ٦١٢هـ.

انظر ترجمته فى حسن المحاضرة للسيوطى ١/٤٠٩، معجم المؤلفين لرضا كحالة ١٢/٢٩٩.

فمن قال: كل مجتهد مصيب وإن الحكم عليه ما غلب على ظنه لم يجوز النسخ فى حقهم.

ومن قال: إن المصيب واحد وإن فى الواقعة حكمًا معيناً جوز نسخه بناء على هذا، وغاية هؤلاء أن تعذروا فى ترك الفصل لعدم البلوغ.

٨٥ ـ مسألة: يجوز نسخ الحكم لا إلى بدل(١).

(١) ذهب إلى جواز نسخ الحكم لا إلى بدل الجمهور من الأصوليين، وأبو الحسين البصرى وهو منأ أئمة المعتزلة.

واستدلوا على جوازه بالعقل والنقل:

أولاً: العقل: فهو أنه لو فرض وقوع النسخ لا إلى بدل لم يلزم عنه لذاته مجال فى العقل، ولا معنى للجائز عقلاً سوى هذا ولأنه لا يخلو إما أن يقال برعاية الحكمة فى أفعال الله تعالى أو لا يقال.

فإن كان الأول: فلا يمتنع فى العقل أن تكون المصلحة فى نسخ الحكم دون بدله.

وإن كان الثانى: فرفع حكم الخطاب بعد ثبوته لا يكون ممتنعاً، لأن الله تعالى له أن يفعل ما يشاء:

ثانياً: النقل: فهو أن كثيراً من الأحكام الشرعية نسخت إلى غير بدل ولو كان ذلك مستحيلاً لم يرد الشرع به، ومن هذه الأحكام:

١ – إن الله تعالى أوجب على المتوفى عنها زوجها أن تعتد حولاً كاملاً بقوله تعالى (متاعاً إلى الحول غير إخراج) سورة البقرة من الآية (٢٤٠) ثم نسخ بأربعة أشهر وعشرة أيام فمازاد على هذه المدة قد ارتفع لا إلى بدل.

٢– أوجب الله تعالى على من أراد أن يناجى رسول الله ﷺ الصدقة ثم نسخت الصدقة إلى غير بدل.

٣ – أوجب الله تعالى على الصائم فى أول الإسلام أن يمسك بعد الفطر من أول الليل، فلو نام قبل الفطر ثم استيقظ ليلاً حرم عليه الطعام والشراب ثم نسخ تحريم الأكل والشرب فى الليالى إلى غيربدل.

انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ١/ ٣٨٤، اللمع للشيرازى ص ٣٢، الوصول إلى الإصول لابن برهان ٢/ ٢١-٢٣، المحصول للرازى ١/ ٥٤٦، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣/ ١٩٥، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/ ١٩٢-١٩٣، تنقيح الفصول للقرافى ص ٣٠٨، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول

خلافاً للمعتزلة(١).

قال ابن برهان: ومأخذ الخلاف أن النسخ عندنا حقيقة فى الرفع مجاز فى النقل.

وعندهم: حقيقة فيهما جميعاً.

٨٦ ـ مســألة: ذهب الجمهور إلى جواز نسخ السنة المتواترة بالكتاب(٢).

للبيضاوى ٢/٢٣٨، جمع الجوامع لابن السبكى ٢/٨٧-٨٨، المستصفى للغزالى ١/١١٩، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٨٧، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ٢/٦٩.

قال الإمام الشافعى فى الرسالة: «وليس ينسخ فرض أبداً إلا أثبت مكانه فرض كما نسخت قبلة بيت المقدس فأثبت مكانها الكعبة، وكل منسوخ فى كتاب وسنة هكذا».

انظر الرسالة للإمام الشافعى ص ١٠٩-١١٠.

قال ابن السبكى: «ظاهر هذه العبارة أنه لا يقع النسخ إلا ببدل، وليس ذلك مراده، بل هو موافق للجماهير على أن النسخ قد يقع بلا بدل، وإنما أراد الشافعى بهذه العبارة كما نبه عليه أبو بكر الصيرفى أنه ينقل من حظر إلى اباحة، أو إباحة إلى حظر وتخيير على حساب أحوال الفروض.

قال: ومثل ذلك مثل المناجاة كأن يناجى النبى ﷺ بلا تقديم صدقة ثم فرض الله تقديم الصدقة ثم أزال ذلك فردهم إلى ما كانوا عليه فإن شاءوا تقربوا بالصدقة إلى الله وإن شاءوا ناجوه ن غير صدقة.

قال: فهذا معنى قول الشافعى فرض مكان فرض».

انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الإصول ٢/٢٣٩، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٨٨.

(١) نسب أبى السبكى والشوكانى القول بعدم جواز النسخ لا إلى بدل إلى أهل الظاهر أيضاً.

حجتم: قوله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) سورة البقرة من الآية (١٠٦).

قالوا: أخبر الله تعالى أنه لا ينسخ إلى ببدل، والخلف فى خبر الصادق محال. وأجاب الجمهور على هذا الدليل: بأن المراد نأت بلفظ خير منها لا بحكم خير من حكمها، وليس الخلاف فى اللفظ، وإنما الخلاف فى الحكم.

انظر الوصول إلى على الإصول لابن برهان ٢/٢٣-٢٤، الإحكام فى أصول الأحكام للأمدى ٣/٢٩٦، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٩٣، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الإصول للبيضاوى ٢/٢٣٨، إرشــاد الفحول للشوكانى ص ١٨٧، المعتمد لأبى الحسين البصرى ١/٣٨٤-٣٨٥، المحصول للرازى ١/٥٤٦.

(٢) جواز نسخ السنة المتواترة بالكتاب هو مذهب الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة من الفقهاء.

واستدلوا على الجواز بالعقل والنقل:

- أولاً: العقل: فهو أن الكتاب والسنة وحى من الله تعالى لقوله عز وشأنه ﴿وما ينطق عن

وذهب بعض أصحابنا إلى المنع(1).

قال ابن برهان: والمسئلة مبنية على أصلين:

أحدهما: أن نسخ السنة بالكتاب لا يخرج السنة عن كونها بياناً.

والثانى: أن الناسخ يجوز أن لا يكون من جنس المنسوخ، وعندهم لابد أن يكون الناسخ من جنسه.

الهوى إن هو إلا وحى يوحى﴾ سورة النجم الآية (٣)، (٤) غير أن الكتاب متلو والسنة غير متلوة، ونسخ حكم أحد الوحيين بالآخر غير ممتنع عقلاً.

ثانياً: النقل ويدل عليه أمور:

أحدها: أن النبى ﷺ صالح أهل مكة عام الحديبية على أن من جاءه مسلماً رده حتى أنه رد أبا جندل وجماعة من الرجال فجاءت إمرأة فأنزل الله تعالى ﴿فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾ سورة الممتحنة من الآية (١٠) وهذا قرآن نسخ ما صالح عليه رسول الله ﷺ وهو من السنة.

ثانيها: إن التوجه إلى بيت المقدس لم يعرف إلى من السنة وقد نسخ بقوله تعالى ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ سورة البقرة من الآية (١٤٤)، ولا يمكن أن يقال: بأن التوجه إلى بيت المقدس كان معلوماً بالقرآن وهو قوله (فثم وجه الله) سورة البقرة من الآية (١١٥)، لأن قوله فثم وجه الله تخيير بين القدس وغيره من الجهات والمنسوخ إنما هو وجوب التوجه إليه عيناً وذلك غير معلوم من القرآن.

ثالثها: إن المباشرة في الليل كانت محرمة على الصائم بالسنة وقد نسخ ذلك بقوله تعالى ﴿فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم﴾ سورة البقرة من الآية (١٨٧).

رابعها: إن صوم عاشوراء كان واجباً بالسنة، ونسخ بصوم رمضان فى قوله تعالى ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ سورة البقرة من الآية (١٨٥).

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣/٢١٢-٢١٤، اللمع للشيرازى ص ٣٣، المعتمد لأبى الحسين البصرى ١/٣٩١-٣٩٢، المستصفى للغزالى ١/١٢٤، الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/٤٥-٤٦، المحصول للرازى، ١/٥٥٣-٥٥٤، أصول السرخسى ٢/٦٧، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٩٧، تنقيح الفصول للقرافى ٣١٢، شرح المحلى ٢/٧٨، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى ٢/٧٨، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/٥٥٩، إرشاد الفحول ١٩٢.

(١) ممن ذهب إلى منع نسخ السنة المتواترة بالقرآن الإمام الشافعى إذ أنه صرح فى الرسالة بالمنع فقال ما نصه: وسنة رسول الله لا ينسخها إلا سنة لرسول الله، ولو أحدث الله لرسوله فى أمر سن فيه غير ما سن رسول الله، لسن فيما أحدث الله إليه حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة للتى قبلها مما يخالفها، وهذا مذكور فى سننه ﷺ.

فإن قال قائل: فقد وجدنا الدلالة على أن القرآن ينسخ القرآن، لأنه لا مثل للقرآن فأوجدنا ذلك فى السنة؟

٨٧ ـ مسألة: واختلفوا فى عكسها(١).

= قال الشافعى: فيما وصفت من فرض الله على الناس اتباع أمر رسول الله، دليل على أن سنة رسول الله انما قبلت عن الله فمن اتبعها فبكتاب الله تبعها، ولا نجد خبراً ألزمه الله خلقه نصاً بيناً إلا كتابه ثم سنة نبيه، فإذا كانت السنة كما وصفت لا شبه لها من قول خلق من خلق الله لم يجز أن ينسخها إلا مثلها، ولا مثل لها غير سنة رسول الله ، لأن الله لم يجعل لآدمى بعده ما جعل له، بل فرض على خلقه اتباعها، فألزمهم أمره فالخلق كلهم له تبع، ولا يكون للتابع أن يخالف ما فرض عليه أتباعه، ومن وجب عليه اتباع سنة رسول الله لم يكن له خلافها، ولم يقيم مقام أن ينسخ شيئاً منها.

فإن قال: أفيحتمل أن تكون له سنة مأثورة قد نسخت، ولا تؤثر السنة التى نسختها.

قيل: لا يحتمل هذا، وكيف يحتمل أن يؤثر ما وضع فرضه، ويترك ما يلزم فرضه، ولو جاز هذا خرجت عامة السنن من أيدى الناس، بأن يقولوا: لعلها منسوخة، وليس ينسخ فرض أبداً إلا أثبت مكانه فرض كما نسخت قبله بيت المقدس فأثبت مكانها الكعبة وكل منسوخ فى كتاب وسنة هكذا.

فإن قال قائل: هل تنسخ السنة بالقرآن؟

قيل: لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبى فيه سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الأخرى حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشيء ينسخ بمثله.

انظر الرسالة للإمام الشافعى ص ١٠٨-١١٠.

(١) اختلف العلماء فى مسئلة نسخ الكتاب بالسنة على مذهبين:

مذهب الجمهور: وهم جمهور المتكلين من الأشاعرة والمعتزلة، ومن الفقهاء مالك، وأصحاب أبى حنيفة، وابن سريج، ورواية عن أحمد، وابن حزم وهم يرون جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهؤلاء اختلفوا فى الوقوع:

فمنهم من قال: بالوقوع.

ومنهم من قال: بالجواز العقلى فقط ولم يقل بالوقوع.

فالذين قالوا بالوقوع استدلوا عليه بأدلة منها:

١ - إن الوصية للوالدين والأقربين نسخت بقوله ﷺ «إن الله قد أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث» هذا الحديث أخرجه أبو داود فى سننه عن أبى أمامة ١٥٥/٣، كتاب الوصايا، باب ما جاء فى الوصية للوارث، والنسائى فى سننه كتاب الوصايا ، باب إبطال الوصية للوارث ٢٤٧/٦.

قالوا: ولا يمكن أن يقال: بأن الناسخ للوصية آية الميراث، لأن الجمع ممكن من حيث أن الميراث لا يمنع من الوصية للأجانب.

٢ - إن جلد الزانى الثابت بقوله تعالى: ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منها مائة جلدة﴾ سورة النور من الآية (٢) نسخ بالرجم الثابت بالسنة.

هذا وقد ضعف الآمدى هذه الأدلة لما فيها من نسخ القرآن بآحاد السنة.

وأما الذين قالوا: بالجواز العقلى فقط استدلوا عليه بما يأتى:

١ - أن الكتاب والسنة وحى من الله تعالى لقوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى﴾ سورة النجم الآيتان (٣)، (٤) غير أن الكتاب متلو والسنة غير متلوة، ونسخ حكم أحد الوحيين بالآخر غير ممتنع عقلاً.

هذا وقد اختار الآمدى الجواز العقلى وذهب إليه أبو اسحاق الشيرازى، وابن الحاجب.

المذهب الثانى: المنع وهو مذهب الإمام الشافعى.

قال الإمام الشافعي في الرسالة في ابتداء الناسخ والمنسوخ: إن الله إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنة لا ناسخة للكتاب وإنما هي تبع الكتاب بمثل ما نزل نصاً، ومفسره معنى ما أنزل الله منه جملاً.

ثم استدل الشافعي على هذا بقوله تعالى: ﴿وإذا تتلى عليهم أياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا أئت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم﴾ سورة يونس الآية (١٥).

قال الشافعي في وجه الدلالة: أخبر الله تعالى أنه فرض على نبيه اتباع ما يوحى إليه ولم يجعل له تبديل من تلقاء نفسه، وفي قوله: (ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي) بيان ما وصفت من أنه لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه كما كان المبتدىء لفرضه فهو المزيل المثبت لما شاء منه جل ثناؤه ولا يكون ذلك لأحد من خلقه. واستدل أيضاً بقوله تعالى: ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾ سورة الرعد الآية (٣٩).

وبقوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أن ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير﴾ سورة البقرة الآية (١٠٦).

قال الشافعي: فأخبر الله إن نسخ القرآن وتأخير إنزاله لا يكون إلا بقرآن مثله.

واستدل أيضاً بقوله تعالى ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما أنزل قالوا إنما أنت مفتر﴾ سورة النحل من الآية (١٠١).

انظر الرسالة للشافعي ١٠٦-١٠٨.

وإلى هذا المذهب ذهب أكثر أصحاب الشافعي والإمام أحمد بن حنبل في الرواية الأخرى.

قال السبكي والشوكاني: وقد استنكر جماعة من العلماء ذلك من الشافعي حتى قال الكياالهراسي: هفوات الكبار على أقدارهم، ومن عد خطؤه عظم قدره، وقد كان عبد الجبار بن أحمد وقد كان عبد الجبار بن أحمد كثيراً ما ينصر مذهب الشافعي في الأصول والفروع فلما وصل إلى هذا الموضوع قال: «هذا الرجل كبير لكن الحق أكبر منه».

قال: والمغالون في حب الشافعي لما رأوا هذا القول لا يليق بعلو قدره، كيف وهو الذي مهد هذا الفن ورتبه، وأول من أخرجه قالوا: لابد وأن يكون لهذا القول من هذا العظيم محمل فتعمقوا في محامل ذكروها.

قال السبكي بعد ذلك: وأعلم أنهم صعبوا أمراً سهلاً، وبالغوا في غير عظيم، هذا إن صح عن الشـــافعي فهو غير منكر، وإن جنى جمـــاعة من الأصحـــاب عن نصرة هذا المذهب لذلك لا يوجب ضعفه.

انظر اللمع للشيرازي ص ٣٣، المستصفى للغزالي ١/١٢٤-١٢٥، الوصول إلي الأصول لابن برهان ٢/٤٣-٤٥، المحصول للرازي ١/٥٥٥-٥٥٩ الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٣/٢١٧-٢٢٦، النبذ في أصول الفقه لابن حزم الأندلسي ص ٤٢، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٩٧-١٩٨ وتنقيح الفصول، للقرافي ٣١٣ وأصول السرخسي ٢/٦٧، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصاري ٢/٧٨، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/٥٦٢-٥٦٣، المعتمد لأبي الحسين البصري ١/٣٩٢-٣٩٨، الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ٢/٢٤٧، إرشاد الفحول للشوكاني ص ١٩١، الإحكام في إصول الأحكام لابن حزم الأندلسي ٤/٤٧٧-٤٨٣.

قال الإمام[1] والمحققون: أنه لا يمتنع نسخ الكتاب بالسنة، وأشار إلى بناء الخلاف على جواز الاجتهاد للنبى ﷺ[2].

ونازعه الإمام أبو العز، وقال: ولو قلنا: كان يقوله من اجتهاده ،فلا يحمل نسخه للكتاب إلا بسنة يكون مبلغًا فيها، لأن المعلوم من حاله المحافظة على كتاب الله فلا يتصور الاجتهاد إلا عند عدم الشيء.

٨٨ ـ مسألة: لا خلاف فى جواز نسخ السنة بالسنة إذا تساوى الخبران فيما يوجب العلم أو العمل [3].

فإن اختلفا، نظر فإن كان الناسخ هو الموجب للعلم جاز قطعًا وإن كان موجباً للعمل فقط، فهل يجوز أن ينسخ ما هو موجب العلم؟ فيه خلاف يلتفت كما قال القاضى عبد الوهاب فى الملخص على الخلاف فى نسخ القرآن بخبر الواحد فمن أجازه قال: بإجازته بالسنة. ومن منعه هناك منعه فى هذا الموضع.

٨٩ ـ مسألة: دلالة المفهوم الأولوى [4] كقوله تعالى (فلا تقل

---

(١) هو إمام الحرمين الجوينى.

(٢) قال إمام الحرمين «والذى اختاره المتكلمون وهو الحق المبين أن نسخ الكتاب بالسنة غير ممتنع، والمسألة دائرة على حرف واحد، وهو أن الرسول لا يقول من تلقاء نفسه أمراً، وإنما يبلغ ما يؤمر به كيف فرض الأمر، ولا امتناع بأن يخبر الرسول الأمة مبلغاً بأن حكم آية يذكرها قد رفع عنكم. ويرجع حاصل القول فى المسألة إلى أن النسخ لا يقع إلا بأمر الله تعالى، ولا ناسخ إلا الله والأمر كيف فرض جهات تبليغه لله تعالى».
انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ٢/١٣٠٧.

(٣) انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣/٢٠٨، المحصول للرازى ١/٥٥٠، اللمع للشيرازى ص ٣٣، أصول السرخسى ٢/٦٧، المعتمد لأبى الحسين البصرى ١/٣٩٠، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٩٠.

(٤) المفهوم الأولوى: هو أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، ويسمى فحوى الخطاب.
انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ١/٣٣٥، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣/٩٤-٩٥، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/١٧٢، جمع الجوامع لابن السبكى ١/٢٤٠-٢٤١، إرشاد الفحول للشوكانى ص ١٧٨.

لهما أف)[1] على تحريم الضرب، لا خلاف بين أصحابنا كما قال الماوردى والرويانى أنه يجوز تخصيص العموم به.

وهل يجوز النسخ به؟

فيه وجهان: أصحهما وبه قال الأكثرون لا يجوز[2].

والخلاف يلتفت على أن دلالة الآية على تحريم الضرب هل هو من جهة القياس؟ أو من جهة اللفظ؟

فإن قلنا: إنه قياس لم يجز النسخ به، لأن القياس لا ينسخ به. وإن قلنا من جهة اللفظ جاز.

٩٠ - **مسألة**: إذا ورد نص واستنبط منه قياس ثم نسخ النص تبعه القياس المستنبط[3].

(١) سورة الإسراء من الآية (٢٣).

(٢) نقل الرازى والآمدى والقرافى الإتفاق على جواز النسخ بالمفهوم الأولوى.
وقد أجاب الزركشى فى البحر المحيط على هؤلاء بقوله: إن هذا عجيب فإن فى المسألة وجهين لأصحابنا وغيرهم حكاهما الماوردى، والشيخ فى اللمع، وسليم الرازى وصححوا المنع.
قال سليم: وهذا المذهب لأنه قياس عند الشافعى فلا يقع النسخ به. ونقله الماوردى عن الأكثرين قال: لأن القياس فرع النص الذى هو أقوى فلا يجوز أن يكون ناسخاً له.
قال: والثانى وهو اختيار ابن أبى هريرة وجماعة الجواز، لأنه لما جاز أن يرد التعبد فى فرعه بخلاف أصله صار الفرع كالنص فجاز به النسخ، انظر البحر المحيط للزركشى مباحث المجمل والمبين والمفهوم والنسخ ص ٣٢٩، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣/٢٣٥، المحصول للرازى ١/٥٦٣، اللمع للشيرازى ص ٣٣، تنقيح الفصول للقرافى ص ٣١٥.

(٣) ذهب إلى هذا الرأى «وهو أنه إذا ورد نص واستنبط منه قياس ثم نسخ النص تبعه القياس المستنبط» أبو إسحاق الشيرازى، وابن برهان، وابن الحاجب، واختاره الآمدى، وعضد الملة والدين، وشيخ الإسلام أبى يحيى زكريا الأنصارى، وذهب إليه أيضاً أكثر الحنابلة، ومحمد ابن نظام الدين الأنصارى واستدلوا على ذلك:
بأن ثبوت الحكم فى الفرع تابع لاعتبار علته بحكم الأصل، فإذا نسخ حكم الأصل خرجت العلة المستنبطة منه عن أن تكون معتبرة فى نظر الشارع فبطل ما كان تابعاً لاعتبارها.
انظر اللمع للشيرازى ٣١-٣٢، الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/٥٧، مختصر بن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٢٠٠، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣/٢٣٨، غاية الوصول شرح لب الأصول لأبى يحيى زكريا الأنصارى ص ٩٠، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/٥٧٣، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى ٢/٨٦.
أما إمام الحرمين فقد ذهب إلى التفصيل فى هذه المسئلة حيث قال: «والقول الواقع فى ذلك عندنا: أن المعنى المستنبط من الأصل الأول إذا نسخ أصله بقى معنى لا أصل له، فإن صح استدلالاً نظرنا فيه، وإن لم يصح أبطلناه».
انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ٢/١٣١٤.

وقال أبو حنيفة: لا يبطل القياس وإن نسخ النص[1].

قلت: أخذه من صوم عاشورا عدم وجوب تبيت النية[2].

وبنى الأنبـارى فى شرح البرهان الخلاف فى هذه المسئلة على الخلاف الآتى إن شاء الله فى القياس أن حكم الأصل هل يضاف إلى العلة أم إلى النص؟

ومـــذهـب أبى حـنيـفـــة: أن حكم الأصل لا يضــاف إلى العلة،

(١) عزو هذا الرأى إلى الإمام أبى حنيفة فيه نظر، فقد ذكر الكمال بن الهمام ما نصه: «ومبناه على المختار من أن نسخ حكم الأصل لا يبقى معه حكم الفرع».
انظر تيسير التحرير للكمال بن الهمام ٣/٢١٥.
كما قال صاحب فواتح الرحموت محمد بن نظام الدين الأنصارى: «إذا نســـخ حــكم الإصل لا يبقى حكم الفرع، وقيل: يبــقى وتسب إلى الحنفيــة»، ثم عقب شــــارحه محب الله ابن – –عبد الشكورعلى هذا بقوله: «أشار إلى هذه النسبة لم يثبت، وكيف لا وقد صرحوا: أن النص المنسوخ لا يصح عليه القياس».
انظر فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله ابن عبد الشكور ٢/٨٦.
هذا وقد ذكرت كتب الأصول أدلة الحنفية على ما ذهبوا وهى:
أولاً: أن الفرع تابع للدلالة لا لحكم الأصل فلا يلزم من إنتفاء الحكم إنتفاء الدلالة ولم يحدث شيء إلا إنتفاء الحكم، والدلالة الثابتة باقية فيبقى حكم الفرع.
وأجيب عن هذا: بأنه لا يسلم أنه لم يحـدث شيء إلا ابتـغاء الحكم، بل ثبت إنتـفـاء الحكمـة المعتبرة شرعاً وهو ملزوم لإنتفاء الحكم لإستحالة بقائه بغير حكمة معتبرة فينتفى الحكم.
الدليل الثانى: قالوا: هذا حكم يرفع حكم الفرع قياساً من غير علة جامعة بينهما موجبة للفرع والقياس بلا جامع فاسد.
وأجيب عن هذا: بأن هذا ليس حكماً بالقياس بل إنتفاء الحكم علته.
انظر فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله ابن عبد الشكور ٢/٨٦–٨٧، مخـتـصر ابن الحـاجب وشرح العضد عليه ٢/٢٠٠–٢٠١، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣/٢٣٨–٢٣٩.

(٢) حيث رووا عن النبى ﷺ أنه بعث إلى أهل العوالى (ضاحية من ضواحى المدينة المنورة) يوم عاشوراء أن من لم يأكل فليصم، فأجاز صوم يوم عاشوراء بالنية من النهار وكانت العلة فيه أنه صوم مستحق فى زمان بعينه، وهذا المعنى موجود فى صوم رمضان وغيره ثم نسخ صوم عاشوراء وبقى حكمه فى غيره.
انظر العدة لأبى يعلى الحنبلى ٣/٨٢٢، الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/٥٩.

والمضاف إلى العلة حكم الفرع وحينئذ فالمنسوخ وهو حكم الأصل لا تعلق له بالعلة، والمضاف إلى العلة وهو الفرع لم يتعرض له.

وبهذا يظهر بطلان دعوى الآمدى، وابن الحاجب أن الخلاف فى مسئلة القياس لفظى(1).

٩١ - **مسألة:** خبر الواحد لا ينسخ المتواتر من الكتاب والسنة(2)، والخبر المتواتر ينسخ الكتاب.

---

(1) انظر مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/ ٢٠٠.

(2) نقل كثير من الأصوليين الإتفاق على جواز نسخ المتواتر من الكتاب والسنة بخبر الواحد عقلاً كالآمدى وغيره، إلا ما ذكره ابن برهان والغزالى والشوكانى من وقوع الاختلاف فيه. أما الوقوع فللعلماء فيه ثلاث مذاهب:
المذهب الأول: وهو لجمهور العلماء ويرون أن نسخ المتواتر بالآحاد لم يقع واستدلوا لذلك بالإجماع والمعنى.
أما الإجماع فما روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال: « لا نترك كتاب الله وسنة نبينا لقول إمرأة لا ندرى أحفظت أو نسيت »انظر السنن الكبرى للبيهقى٧/ ٤٧٥ كتاب النفقات، باب من قال لها النفقة.
وجه الدلالة: إن سيدنا عمر لم يعمل بخبر الواحد ولم يحكم به على القرآن وما ثبت من السنة المتواترة، وكان ذلك مشتهراً فيما بين الصحابة ولم ينكر عليهما منكر، فكان ذلك إجماعاً.
أما المعنى: فهو أن الآحاد ضعيف، والمتواتر أقوى منه فلا يقع الأضعف فى مقابلة الأقوى.
المذهب الثانى: وهو لبعض أهل الظاهر منهم داود وابن حزم وهم يرون أن نسخ المتواتر بالآحاد واقع.
قال ابن حزم: «وسواء عندنا السنة المنقولة بالتواتر والسنة المنقولة بأخبار الآحاد، كل ذلك ينسخ بعضه بعضاً، وينسخ الآيات من القرآن، وينسخه الآيات من القرآن، وبرهان ذلك ما بيناه فى باب الأخبار من هذا الكتاب من وجوب الطاعة لما جاء عن النبى ﷺ كوجوب الطاعة لما جاء فى القرآن، ولا فرق وأن كل ذلك من عند الله بقوله تعالى ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى﴾ فإذا كان كلامه وحياً من عند الله عز وجل، والقرآن وحى، فنسخ الوحى بالوحى جائز، لأن كل ذلك سواء فى أنه وحى.
وهذا وقد استدل أصحاب هذا المذهب على الوقوع بأدلة منها:
١ - قوله تعالى ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف﴾ سورة البقرة من الآية(١٨٠). فهذه الآية منسوخة بما روى بالآحاد من قوله عليه الصلاة والسلام: « لا وصية لوارث».

وأما المستفيض(1) فقلَّ من تعرض له، وإنما تكلموا على الآحاد والتواتر. وفى جواز النسخ به لكتاب الله والأخبار المتواترة قولان حكاهما ابن برهان فى كتابه الكبير فى الأصول وهو غير الأوسط:

---

٢ – قوله تعالى ﴿قل لا أجد فى ما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير﴾ سورة الأنعام من الآية (١٤٥) فهذه الآية تقتضى حصر التحريم فيما ذكر فى الآية، وقد نسخ ذلك بما روى بالآحاد، أن النبى ﷺ «نهى عن أكل كل ذى ناب من السباع» أخرجه البخارى فى كتاب الذبائح والصيد، باب أكل كل ذى ناب من السباع ١٢٤/٧.

٣ – ما روى أن أهل قباء كانوا يصلون إلى بيت المقدس بناء على ما ثبت من سنة رسول الله ﷺ المتواترة فجاء منادى رسول الله ﷺ فقال: «إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه الليلة قرآن وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها وكانت وجوههم إلى الشام، فاستداروا إلى الكعبة» رواه البخارى فى كتاب الصلاة باب ما جاء فى القبلة ١١١/١.

٤ – إن النبى ﷺ كان ينفذ الآحاد إلى أطراف البلاد لتبليغ الناسخ والمنسوخ، ولولا قبول خبر الواحد فى ذلك لما كان قبوله واجباً.

المذهب الثالث: وهو مذهب القاضى أبى بكر الباقلانى، والغزالى، والباجى من المالكية وهؤلاء يرون أن نسخ المتواتر بالآحاد قد وقع فى عهد النبى ﷺ، أما بعد وفاته فلم يقع.

وأدلتهم على وقوع نسخ المتواتر بالآحاد فى عهد النبى ﷺ هى أدلة القائلين بوقوع النسخ بالآحاد مطلقاً.

انظر هذه المسألة فى اللمع للشيرازى ص ٣٣، الوصول إلى الأصول لابن برهان ٤٧/٢–٥٠، المحصول للرازى ٥٥٠/١–٥٥٣، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢٠٩/٣–٢١٢، المستصفى للغزالى ١٢٦/١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ١٩٥/٢–١٩٦، تنقيح الفصول للقرافى ٢١١–٣١٢، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢٥١/٢–٢٥٣ الإحكام فى أصول الأحكام، لابن حزم ٤٧٧/٤–٤٨٣، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٥٦١/٣–٥٦٢، إرشاد الفحول للشوكانى ١٩٠–١٩١.

(١) المستفيض لغة: من فاض الماء يفيض فيضاً: إذا سال، وفاض الخبر: إذا انتشر فهو مستفيض ومستفاض.

انظر القاموس المحيط للفيروز أبادى (فاض) ٣٣٨/٢.

واصطلاحاً: فقد عرفه ابن الحاجب: «بأنه ما زاد نقلته على ثلاثة».

انظر مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٥٥/٢ وعرفه ابن السبكى «بأنه الشائع عناً أصل».

انظر جمع الجوامع لابن السبكى وشرح المحلى عليه ١٢٩/٢.

أحدهما: يجوز النسخ به كالمتواتر.

والثانى: لا يجوز النسخ به، ولكن تجوز الزيادة به على كتاب الله تعالى، لأن الزيادة نسخ من وجه دون وجه.

قال: وهذا الخلاف ينبنى على أن الخبر المستفيض ماذا يفيد؟

فقيل: يفيد علماً نظرياً استدلالياً بخلاف المتواتر فإنه يفيد العلم الضرورى.

وقيل: يفيد علماً نظرياً يقارب درجة اليقين.

فإن قلنا: بالأول امتنع النسخ به، وإلاّ جاز.

٩٢ ـ مسألة: اختلفوا فى جواز نسخ الإجماع، فنفاه الأكثرون. وجوزه الأقلون قاله الآمدى(١).

---

(١) قال الآمدى: «اختلفوا فى جواز نسخ الحكم الثابت بالإجماع فنفاه الأكثرون وأثبته الأقلون.
والمختار مذهب الجمهور ودليله أن ما وجد من الإجماع بعد رسول الله ﷺ، وانقراض زمن الوحى لو نسخ حكمه فإما أن يكون بنص من كتاب أو سنة، أو بإجماع آخر، أو قياس.
لاجائز أن يكون بنص، لأن ذلك النص لابد وأن يكون موجوداً فى زمن النبى ﷺ سابقًا على هذا الإجماع، لاستحالة حدوث نص بعد وفاة الرسول ﷺ، ولو كان ذلك النص متقدماً على الإجماع لكان إجماعهم على خلاف مقتضاه خطأ وهو غير متصور من الأمة.
ولا جائز أن يكون بإجماع أخر، لأن الإجماع الثانى إما أن يكون بناء على دليل رافع لحكم الإجماع الأول، أو لا بناء على دليل:
فإن لم يكن مبنياً على دليل كان خطأ والأمة مصونة عنه.
وإن كان ذلك بدليل فذلك الدليل إما أن يكون نصاً أو قياساً.
لا جائز أن يكون نصاً لأنه لابد وأن يكون متقدماً على الإجماعين متحققاً فى زمن النبى ﷺ، ويلزم من ذلك الخطأ فى الإجماع الأول وهو محال.
ولا جائز أن يكون قياسًا، لأنه لابد له من أصل والحكم فى ذلك الأصل إما أن يكون بدليل متجدد بعد الإجماع الأول، أو سابق عليه.
فإن كان بدليل متجدد فهو إما إجماع أو قياس، لاستحالة تجدد النص. =

ونقل الكياالهراسي عن بعضهم أنه بنى هذا الخلاف على أصل آخر وهو أن الصحابة رضى الله عنهم إذا اختلفوا على قولين ثم جاء من بعدهم فأجمع على أحدهما.

فإن قلنا: الإجماع الثانى يرفع حكم[1] الخلاف الأول جاز نسخ الإجماع.

وإن قلنا: لا يرفع لا يتصور نسخ الإجماع.

فإن قلنا: الإجماع الأول مشروط بأن لا يتعقبه إجماع ثان ينسخه.

قلنا: وهذا حقيقة كل منسوخ وهو أن يكون ثانياً، بشرط أن لا يتعقبه ناسخ.

= فإن كان إجماعاً فلابد له من دليل وذلك الدليل لابد وأن يكون نصاً أو قياس على أصل آخر. فإن كان قياسًا على أصل آخر فالكلام فى ذلك الأصل كالكلام فى الأول، فأما أن يتسلسل أو ينتهى إلى أصل ثابت بالنص، والتسلسل محال.

والثانى: يلزم منه أن يكون النص على أصل القياس سابقًا على الإجماع الأول، وعند ذلك فصحة القياس عليه مشروطة بعدم الإجماع الأول على مناقضته، ونسخ الإجماع الأول به متوقف على صحته وهو دور ممتنع.

هذا كله إن كان دليل أصل القياس الذى هو مستند الإجماع متجدداً. وإن كان سابقًا على الإجماع الأول فعدول أهل الإجماع عنه دليل على عدم صحة القياس عليه، وإلا كان إجماعهم خطأ وهو محال.

وأما إن كان الناسخ لحكم الإجماع الأول هو القياس فلابد وأن يكون مستنداً إلى أصل ثابت بالنص، والكلام فى نسخ النص به مما يفضى إلى الدور كما قررناه قبل».

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣/٢٢٦-٢٢٨.

(١) فى الأصل: «أحكم» والمثبت من نسخة ب.

٩٣ ـ **مسألة**: إذا روى الصحابي خبراً، وزعم أنه منسوخ ففي ثبوت النسخ به خلاف بناه القاضي(١) من الحنابلة على الرواية بالمعنى فإن جوزناها وجب ثبوت النسخ، لأن ظاهر كلام الله معنى كلام رسول الله ﷺ في النسخ لامتناع أن يقول قوله على غير حقه.

وإن منعنا واعتبرنا اللفظ لم ينسخ به لجواز أن يكون ما سمعه ظن أنه ناسخ، ولو أظهره لم يكن ناسخ عندنا(٢).

***

(١) هو القاضي أبو يعلى بن الفراء شيخ الحنابلة القاضي الحبر محمد بن الحسين بن محمد بن خلف البغدادي صاحب التصانيف، فقيه عصره، من تصانيفه: العدة في أصول الفقه، كتاب اللباس، كتاب الطب، المجرد، أحكام القرآن توفي سنة ٤٥٨ هـ.
انظر ترجمته في شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ٣/٣٠٦-٣٠٧.

(٢) قال القاضي أبو يعلى في العدة ما نصه: «فأما خبر الواحد إذا أخبر به صحابي وزعم أنه منسوخ، فإن على قوله من يجوز للراوي نقل معنى الأخبار يجب أن يثبت به النسخ، لأن ظاهر كلامه أنه معنى كلام رسول الله ﷺ في النسخ لامتناع أن يحمل قوله على غير جهته.
وأما على قول من يعتبر اللفظ فلا ينسخ به لجواز أن يكون ما سمعه ظن أنه ناسخ، ولو أظهره لم يكن ناسخ عندنا».
انظر العدة في أصول الفقه للقاضي أبو يعلى الحنبلي ٣/٨٣٧.

الكتاب الثاني

في السنة(١)

(١) السنة لغة: السيرة والطريقة يقال: من سنة حسنة: أى طرق طريقة حسنة.
انظر أساس البلاغة للزمخشرى (سنن) ٤٦٢/١، القاموس المحيط للفيروز آبادى (سنن) ٢٣٣/٤.
والسنة عند الأصوليين: هى ما صدر عن النبى عليه الصلاة والسلام غير القرآن من قول أو فعل غير جبلى أو تقرير.
أما السنة عند الفقهاء: نوعان: سنة الهدى وأخذها من تكميل الهدى أى الدين وهى التى يتعلق بتركها كراهية أو إساءة مثل الأذان والإقامة والجماعة والسنن الرواتب.
النوع الثانى: سنة الزوائد وهى التى لا يتعلق بتركها كراهية ولا إساءة نحو تطويل القراءة فى الصلاة، وتطويل الركوع والسجود، وسائر أفعاله ﷺ التى يأتى بها فى الصلاة فى حالة القيام والركوع والسجود وأفعاله خارج الصلاة من المشى واللبس والأكل، فإن العبد لا يطالب بإقامتها ولا يأثم بتركها ولا يصير مسيئاً والأفضل أن يأتى بها.
انظر التوضيح لمتن التنقيح لعبيد الله بن مسعود ٣/٢، كشف الأسرار للبزدوى ٣١٠/٢، حاشية البنانى ٩٤/٢، شرح المحلى ٩٤/٢، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢٦٣/٢، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢٤٢/١، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى ٩٧/٢، أصول السرخسى ١١٣/١، جمع الجوامع لابن السبكى ٩٤/٢، شرح الكوكب المنير لابن النجار ١٦٠/٢-١٦١، التعريفات للجرجانى ص ١٢٢.
هذا وتنقسم السنة من حيث طرق وصولها إلينا إلى ثلاثة أقسام:
القسم الأول: السنة المتواترة وهى التى يرويها قوم فى كل عهد لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم هم على لكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم وهذا القسم من السنة يوجب علم اليقين، وقال قوم أنه يوجب علم الطمأنينة. -

٩٤ ـ مسألة: فعل النبى ﷺ المجرد عن القرائن هل يدل على الوجوب فيه خلاف(١).

= القسم الثاني: السنة المشهور: وهو ما كانت من الآحاد في الأصل ثم انتشرت فصارت ينقلها قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثاني بعد الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم أولئك قوم ثقات أئمة لا يتهمون فصارت بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حجة من حجج الله تعالى وهذا القسم من السنة اختلف فيه:

فذهب بعض أصحاب الشافعي إلى أنه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد إلا الظن.

وذهب أبو بكر الجصاص إلى أنه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الإستدلال لا بطويق الضرورة.

وذهب عيسى بن أبان إلى أنه يوجب علم طمأنينة لا علم يقين فكان دون المتواتر وفوق خبر الأحاد.

القسم الثالث: سنة الأحاد وهي التي يرويها الواحد أو الإثنان فصاعداً ولا عبرة للعدد فيها بعد أن تكون دون المتواترة والمشهورة.

وهذا القسم من السنة اختلف فيه:

فذهب أكثر أهل العلم وجملة الفقهاء: إلى أنه يوجب العمل ولا يوجب العلم يقيناً. وقال بعض العلماء: أنه لا يوجب العمل، لأنه لا يوجب العلم ولا عمل إلا عن علم.

وقال بعض أهل الحديث: أنه يوجب علم اليقين، لأنه أوجب العمل ولا عمل من غير علم.

انظر التلويح للتفتازاني على التوضيح لعبيد الله بن مسعود ٢/٣-٥، كشف الأسرار للبزدوى ٢/٣٦١-٣٧١.

(١) اختلف العلماء في فعل الرسول ﷺ المجرد عن القرائن على أربعة أقوال:

القول الأول: إنه للوجوب.

القول الثاني: إنه للندب.

القول الثالث: إنه للإباحة.

القول الرابع: إنه على الوقف.

أما القول الأول: وهو أنه للوجوب فذهب إليه ابن سريج، وأبو سعيد الإصطخرى، وأبى على بن خيران، وابن أبى هريرة، ونسبه للقرافى، وصاحب فواتح الرحموت إلى الإمام مالك كما نسبه الشيرازى إليه وإلى أهل العراق، وذهب إليه الإمام أحمد بن حنبل فى رواية.

واستدلوا على الوجوب بالقرآن والإجماع والمعقول.

أما القرآن: فقوله تعالى ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾ سورة النور من الآية (٦٣).

قالوا: الأمر حقيقة فى الفعل، والتحذير عن مخالفة فعله يقتضى وجوب موافقة فعله.

واستدلوا بقوله تعالى ﴿لقد كان لكم فى رسول الله أسوةٌ حسنةٌ لمن كان يرجو الله واليوم الآخر﴾ سورة الأحزاب من الآية (٢١).

. . . .

= قالوا: إن هذا جارى مجرى الوعيد فيمن ترك التأسى بالرسول ﷺ ولا معنى للتأسى به إلا أن يفعل الإنسان مثل فعله.

أما الإجماع: فلأن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين لما أخبرتهم السيدة عائشة رضى الله عنها بأنه عليه الصلاة والسلام اغتسل من التقاء الختانين رجعوا إلى ذلك بعد اختلافهم، وذلك يدل على أنه محمول عندهم على الوجوب، ولأنهم واصلوا الصيام لما واصل، وخلعوا نعالهم في الصلاة لما خلع، وكانوا شديدى الاتباع له عليه الصلاة والسلام فى أفعاله.

أما المعقول فمن وجهين:

الأول: أن الاحتياط يقتضى حمل الشيء على أعظم مراتبه، وأعظم مراتب فعل رسول الله ﷺ أن يكون واجباً عليه وعلى أمته فوجب حمله عليه.

الثانى: أن تعظيم رسول الله ﷺ وجب إجماعاً والتزام مثل فعله على سبيل الوجوب من تعظيمه فيتعين.

أما القول الثانى: وهو أنه للندب فحكاه الإمام الجوينى فى البرهان عن الإمام الشافعى فقال: «وفى كلام الشافعى ما يدل عليه».

وقال الرازى في المحصول: «إن هذا القول نسب إلى الشافعى».

وقال ابن السبكى فى الإبهاج: «نقله القاضى أبو الطيب عن أبى بكر القفال» كما ذهب إليه الإمام أحمد فى رواية ثانية.

واستدلوا على الندب بالقرآن، والإجماع، والمعقول.

أما القرآن فقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ سـورة الأحـــزاب من الآية (٢١).

قالوا: فلو كان التأسى واجباً لقال: عليكم، فلما قال لكم دل على عدم الوجوب ولما أثبت الأسوة الحسنة دل على رجحان جانب الفعل على جانب الترك فلم يكن مباحاً.

أما الإجماع: فهو أن أهل الأعصار متطابقين على الاقتداء فى الأفعال بالنبى ﷺ وذلك يدل على إنعقاد الإجماع على أنه يفيد الندب.

أما المعقول: فهو أن فعله عليه الصلاة والسلام إما أن يكون راجح العدم، أو مساوى العدم، أو موجح العدم.

والأول: باطل، لأنه ﷺ لا يوجد منه الذنب.

والثانى: باطل، لأن الاشتغال عبث والعبث مزجور عنه فتعين الثالث وهو أن يكون مرجوح العدم، ثم لو تأمل فى أفعاله ﷺ لوجد أن بعضها مندوباً، وبعضها واجباً والقدر المشترك هو رجحان جانب الوجود، وعدم الوجوب ثابت بمقتضى الأصل فثبت الرجحان مع عدم الوجـوب. =

يلتفت على أن الأمر حقيقة فى القول والفعل؟ أو فى القول فقط؟ فمن قال: أنه يطلق عليهما حقيقة كان فعله عليه الصلاة والسلام دالاً على الوجوب.

ومن قال: إن الأمر لا يطلق على الفعل إلا مجازاً قال: إن فعله لا يدل على الوجوب.

وقد أشار إلى هذا البناء القاضى عبد الوهاب فى مختصر له فى الأصول على مذهب مالك، ونقل عن أصحابه أنه واجب وأنه حقيقة كما هو قضية البناء.

- أما القول الثالث: وهو أنه للإباحة فهو الصحيح عند أكثر الحنفية قال بذلك صاحب فواتح الرحموت واختاره التفتازانى قال: «والمختار عندنا الإباحة، لكن يكون لنا أتباعه، لأنه بعث ليقتدى بأقواله وأفعاله».

كم اختاره السرخسى.

أما القول الرابع: وهو أنه على الوقف فهو قول أبى بكر الصيرفى، وصححه واختاره الرازى والبيضاوى والغزالى وأبو الحسن الكرخى.

وحجتهم: هى أن احتمال الفعل للوجوب كاحتماله للندب فوجب التوقف فيه حتى يدل الدليل.

انظر اللمع للشيرازى ص ٣٧، البرهان لإمام الحرمين الجوينى ١/٤٨٨,٤٩٤، المستصفى للغزالى ٢/٢١٤–٢٢٠، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ٢/١٨١–١٨٢، المحصول للرازى ١/٥٠٢–٥١١، التلويح للتفتازانى على التوضيح لعبيد الله بن مسعود ٢/٢٨، أصول السرخسى ٢/٨٦–٩٠، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٢٢–٢٣، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/٢٤٨–٢٦٥، تنقيح الفصول للقرافى ٢٨٨–٢٩٠، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢/٢٦٥–٢٧٠، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢/١٨٧.

٩٥ ـ مسألة: خبر الواحد مقبول[١]، وقال أبو هاشم[٢] لا يقبل إلا خبر اثنين عن اثنين إلى النبى ﷺ.

(١) ذهب الجمهور من الشافعية، والحنفية، والمالكية، والحنابلة إلى قبول خبر الواحد إذا توافرت فيه الشروط التى اشترطها كل منهم.

واستدلوا على ذلك: بأن النبى ﷺ كان يرسل الآحاد إلى الأمصار ولم يتكلف جمع رسولين إلى كل مصر، بل كان يبعثهم ويحملهم نقل الشريعة على ما تقتضيه الأحوال مفردين ومقترنين.

واستدلوا أيضاً: بأن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعوا على العمل بخبر الواحد العدل ولم يشترطوا المتابعة، فإن اشتراط المتابعة خلاف الإجماع.

ولأن اشتراط المتابعة لا يخلو إما أن يكون لطلب العلم أو الظن به، وطلب العلم مستحيل فإنه لا يحصل بقول الأثنين والظنون لا غاية لها، وليس للوقوف عند ظن أولى من الوقوف عند غيره فوجب الاقتصار على أول المراتب وهو الظن الحاصل بقوله الواحد. ولأن اشتراط الاثنين يفضى إلى إبطال التعليق بأخبار الآحاد، لأنه إذا روى إثنان عن رسول الله ﷺ حديثاً وجب أن يروى عن كل واحد من الاثنين إثنان ويتضاعف الأمر فى الرواية، وذلك مستحيل فيفضى إلى إبطال التمسك بالأخبار وذلك لا يجوز.

انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/١٧٤-١٧٥، اللمع لأبى إسحاق الشيرازى ص ٤٠، البرهان لإمام الحرمين الجوينى ١/٦٠٧-٦٠٨، المستصفى للغزالى ١/١٥٥، المحصول للرازى ٢/٢٠٥، تنقيح الفصول للقرافى ٣٦٨، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٦٨، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ٢/١٤٤، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢/٣٦١-٣٦٢.

(٢) نسبة هذا الرأى إلى أبى هاشم فيها نظر، فإنه بالرجوع إلى معظم كتب الأصول وفى مقدمتهم كتاب المعتمد لأبى الحسين البصرى وجدنا أن هذا الرأى نسبه أبو الحسين البصرى إلى أبى على الجبائى، وليس إلى أبى هاشم. فنجد مثلاً أبو الحسين فى كتابه المعتمد يقول: ذهب جل القائلين بأخبار الآحاد إلى قبول الخبر وإن رواه واحد وقال أبو على: إذا روى العدلان خبراً وجب العمل به، وإن رواه واحد فقط لم يجز العمل به إلا بأحد شروط منها أن يعضده ظاهر، أو عمل بعض الصحابة، أو اجتهاد، أو يكون منتشراً».

قال: وحكى عنه القاضى عبد الجبار: «أنه لم يقبل فى الزنا إلا خبر أربعة كالشهادة عليه، ولم تقبل شهادة القابلة الواحدة».

انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ٢/١٣٨.

هذا وقد احتج الجبائى على ما ذهب إليه: بما رواه البخارى عن أبى سعيد الخدرى قال: كنت فى مجلس من مجالس الأنصار إذ جاء أبو موسى كأنه مذعور فقال: استأذنت على عمر ثلاثاً، فلم يؤذن له فرجعت، فقال: ما منعك؟ قلت؟ استأذنت ثلاثاً فلم يؤذن لى فرجعت، وقال رسول الله ﷺ: إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن له فليرجع، فقال والله لتقيمن عليه بينة، أمنكم أحد =

والمسـألة: تلتـفت[1] على أن الرواية كالشهادة أو غيرها؟ فعندنا غيرها.

وعنده أنهما متحدان، كذا قال ابن برهان[2]، وجعل أيضاً ذلك من الخلاف فى قبول الرواية بالعنعنة[3].

= سمعه من النبى ﷺ فقال أبى بن كعب والله لا يقوم معك إلا أصغر القوم فكنت أصغر القوم فقمت معه فأخبرت عمر أن النبى ﷺ قال ذلك».

انظر صحيح البخارى كتاب الإستئذان، باب التسليم والإستئذان ثلاثاً ٦٨/٨.

وقد أجاب الجمهور عن هذا: بأن عمر رضى الله عنه لم يرد الخبر إلا لحصول الريبة بسبب أن الإستئذان أمر يتكرر فلو لم يعرفه إلا واحد لكان ذلك ريبة توجب الرد.

انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ١٣٨/٢-١٣٩، البرهان لإمام الحرمين الجوينى ٦٠٩/١-٦١٠، الوصول إلى الأصول لابن برهان ١٧٥/٢-١٧٦، المحصول للرازى ٢٠٥/٢-٢٠٦، تنقيح الفصول للقرافى ٣٦٨.

(١) فى نسخة ب: «تلفت».

(٢) نقل ابن برهان فى الوصول إلى الأصول عن الجبائى أنه ذكر «أن الخبر كالشهادة والعدد شرط فى الشهادة فكذا فى الخبر».

ثم أجاب ابن برهان عن هذا بقوله: «وأما تشبيه الرواية بالشهادة فإن الشهادة مبنية على التضييق ولهذا لا تسمع من النساء على الانفراد، ولا من العبيد على الإطلاق، ولا تسمع من وراء حجاب، ولا تقبل فيها الصفة ويشترط فيها حضرة القاضى ومجلسه وتقدم الدعوى وكل ذلك معدوم فى الرواية فافترق البابان».

انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ١٧٦/٢-١٧٧.

(٣) الرواية بالعنعنة: هى قول الراوى: «فلان عن فلان، بلفظ عن من غير بيان للتحديث والإخبار والسماع.

وقد قيل: إنه مرسل حتى يتبين إتصاله.

والصحيح الذى عليه العمل وقاله الجماهير من أصحاب الحديث والفقه والأصول أنه متصل بشرط أن لا يكون المعنعن مدلساً، ويشترط إمكان لقاء بعضهم بعضاً.

انظر تدريب الراوى للسيوطى ٢١٤/١-٢١٥.

٩٦ ـ مسألة: ذكر الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايينى[(١)] فى كتابه فى الإصول: أن الأخبار التى فى الصحيحين مقطوع بصحة أصولها ومتونها، ولا يحصل الخلاف فيها بحال، وإن حصل فذاك اختلاف فى طرقها ورواتها.

وفرع عليه أن من خالف حكمها بلا تأويل سائغ نقضنا حكمه، لأن هذه الأخبار تلقتها الأمة بالقبول، وتبعه على ذلك الشيخ أبو عمرو بن الصلاح[(٢)] وغيره.

---

(١) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايينى الأصولى المتكلم، الشافعى، أحد الأعلام، كان ثقة فى رواية الحديث له مناظرات مع المعتزلة، من تصانيفه: الجامع فى أصول الدين توفى سنة ٤١٨هـ.

انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٣/٢٠٩، مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ٢/١٨١.

(٢) هو تقى الدين بن الصلاح الحافظ شيخ الإسلام أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن موسى الكردى الموصلى الشافعى، كان أحد فضلاء عصره فى التفسير والحديث والفقه وأسماء الرجال وما يتعلق بعلم الحديث واللغة، وإذا أطلق الشيخ فى علماء الحديث فالمراد به هو، من تصانيفه: مشكل الوسيط، الفتاوى، علوم الحديث، أدب المفتى والمستفتى، مقدمة ابن الصلاح توفى سنة ٦٤٣هـ.

انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٥/٢٢١-٢٢٢.

هذا وقد ذكر الشيخ ابن الصلاح فى مقدمته «أن الأخبار التى فى الصحيحين مقطوع بصحتهما والعلم اليقينى النظرى واقع بها خلافاً لقول من نفى ذلك محتجاً بأنها لا تفيد فى أصلها إلا الظن وإنما تلقتها الأمة بالقبول، لأنه يجب عليهم العمل بالظن والظن قد يخطىء.

وقد كنت أميل إلى هذا وأحسبه قوياً ثم بان لى أن المذهب الذى اخترناه أولاً هو الصحيح، لأن ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطىء، والأمة فى إجماعها معصومة من الخطأ ولهذا كان الإجماع المدبنى حجة مقطوعاً بها وأكثر إجماعات العلماء كذلك».

انظر مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح، ص ١٠٠-١٠١.

والذى عليه المحققون كما قال النووى وغيره أنها لا تفيد إلا الظن مالم يتواتر[١].

قلت: وقـد اشـتـد إنكار ابن برهان على من قـال بالأول، وهذا الخلاف يلتفت على أن الأمـة إذا عملت بحديث هل يقتضى القطع بصحته، والمنقول عن المعتزلة أنه يقتضيه ولا جرم.

قال الشيخ عز الدين[٢] فى قول أبى اسحاق: أنه مبنى على قول المعتزلة ذلك.

قال[٣]: وهو مذهب ردىء[٤].

---

(١) ذكر النووى بعدما ساق كلام ابن الصلاح ما نصه: «وهذا الذى ذكره الشيخ خلاف ما قاله المحققون والأكثرون، فإنهم قالوا: أحاديث الصحيحين التى ليست بمتواترة إنما تفيد الظن فإنها أحاد، والأحاد إنما تفيد الظن، ولا فرق بين البخارى ومسلم وغيرهما فى ذلك وتلقى الأمة بالقبول إنما أفادنا وجوب العمل بما فيهما، وهذا متفق عليه فإن أخبار الأحاد التى فى غيرهما يجب العمل بها إذا صحت أسانيدها، ولا تفيد إلا الظن فكذا الصحيحان وإنما يفترق الصحيحان وغيرهما من الكتب فى كون ما فيهما صحيحاً لا يحتاج إلى النظر فيه بل يجب العمل به مطلقًا، وما كان فى غيرهما لا يعمل به حتى ينظر وتوجد فيه شروط الصحيح ولا يلزم من إجماع الأمة على العمل بما فيهما إجماعم على أنه مقطوع بأنه كلام النبى ﷺ، وقد اشتد انكار ابن برهان على من قال بما قاله الشيخ وبالغ فى تغليطه».

انظر شرح النووى على صحيح مسلم ١/١٥.

(٢) هو عز الدين شيخ الإسلام أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام بن أبى القسم بن الحسن الإمام العلامة وحيد عصره المصرى الشافعى، برع فى الفقه والأصول والعربية والتفسير والحديث وبلغ رتبة الإجتهاد، من تصانيفه: قواعد الأحكام فى مصالح الأنام توفى سنة ٦٦٠هـ.

انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٥/٣٠١-٣٠٢.

(٣) القائل: هو الشيخ عز الدين بن عبد السلام.

(٤) قال البلقينى: نقل عن الشيخ أبى محمد بن عبد لسلام ما يؤيد ما ذكره النووى وهو أنه عاب هذا القول على ابن لصلاح، وقال ان المعتزلة يرون أن الأمة إذا عملت بحديث اقتضى ذلك القطع بصحته وهو مذهب ردىء».

٩٧ ـ مسألة: إذا روى الراوى حديثًا ثم توقف فيه شيخه وتردد لماذا يرجع. فالمنقول عن الحنفية(١): إن ذلك يوجب التـوقف فى روايته.

= ثم ذكر البلقينى: إن ما قاله ابن عبد السلام والنووى ومن تبعهما ممنوع فقد نقل بعض الحفاظ المتأخرين رحمهم الله عن جماعة من الشافعية كالإسفراينى أبى اسحق، وأبى حامد، والقاضى الطيب، وتلميذه أبى اسحاق الشيرازى، والسرخسى من الحنفية، والقاضى عبد الوهاب من الملكية، وجماعة من الحنابلة كأبى يعلى، وأبى الخطاب، وأكثر أهل الكلام من الأشعرية وغيرهم منهم ابن فورك، وأهل الحديث قاطبة، ومذهب السلف عامة أنهم يقطعون بالحديث الذى تلقته الأمة بالقبول».

انظر مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الإصطلاح للبلقينى، ص١٠١.

(١) منهم: أبو الحسن الكرخى، وأبو زيد الدبوسى، وفخر الأئمة البزدوى، ونسبه صاحب فواتح الرحموت إلى أبى يوسف شارحه محب الله بن عبد الشكور: وإنما قال: «ونسب ولم يتيقن، لأنه لم توجد الرواية صريحة».

كما نسبه إليه أيضاً البزدوى، والسرخسى، والكمال بن الهمام، كما ذهب إلى عدم قبول رواية الفرع إذا تردد الأصل الإمام أحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين عنه.

واستدلوا بما رواه مسلم فى صحيحه فى باب التيمم ١/٦٦٨-٦٦٩ «أن رجلاً أتى عمر فقال: إنى أجنبت فلم أجد ماء، فقال: لا تصل، فقال عمار أما تذكر يا أمير المؤمنين إذ أنا وأنت فى سرية فأجنبنا فلم نجد ماء، فأما أنت فلم تصل، وأما أنا فتمعكت فى التراب وصليت فقال النبى ﷺ «إنما كان يكفيك أن تضرب بيدك الأرض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وكفيك، فقال عمر: اتق الله يا عمار، قال: إن شئت لم أحدث به».

قالوا: فلم يقبل عمر رضى الله عنه من عمار ما رواه مع أنه كان عدلاً ثقة إذ أنه لم يتذكره فكان لا يرى التيمم للجنب.

وقالوا أيضاً: أن تكذيب العادة يخرج الحديث من أن يكون حجة موجبة للعمل، وتكذيب الراوى أدل على الوهن من تكذيب العادة. وهذا لأن الخبر إنما يكون معمولاً به إذ اتصل برسول الله ﷺ، وقد انقطع هذا الاتصال بإنكار راوى الأصل، لأن إنكاره حجة فتنتفى به رواية الحديث، أو يصير هو مناقضاً بإنكاره ومع التناقض لا تثبت روايته، وبدون روايته لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما فى الشهادة على الشهادة، وكما يتوهم نسيان راوى الأصل يتوهم غلط راوى =

= الفرع فقد يسمع الإنسان حديثًا فيحفظه ولا يحفظ من سمع منه فيظن أنه سمعه من فلان، وإنما سمعه من غيره، فأدنى الدرجات فيه أن يقع التعارض فيما هو متوهم فلا يثبت الاتصال من جهته ولا من جهة غيره، لأنه مجهول وبالمجهول لا يثبت الاتصال. =

وعن أصحابنا أنه لا يتوقف(١).

واعلم أن الخلاف هكذا ليس منصوصاً عن الشافعي وأبى حنيفة، هكذا قال الكيالهراسى فى تعليقه قال: وإنما نشأ هذا الخلاف من

= انظر أصول السرخسى ٢/٣-٥، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ٢/ ١٧٠-١٧٢، كشف الأسرار للبزدوى ٣/ ٦٠، تيسير التحرير للكمال بن الهمام ٣/١٠٧-١٠٨، المسودة لآل تيمية ص ٢٧٨.

(١) ذهب إلى هذا القول معظم لشافعية، ومالك، والإمام أحمد بن حنبل فى أصح الروايتين عنه وأكثر المتكلمين، والإمام محمد من الحنفية.

واستدلوا على ذلك بالإجماع والمعقول:

أما الإجماع: فما روى أن ربيعة بن أبى عبد الرحمن روى عن سهيل بن أبى صالح عن أبى هريرة عن النبى ﷺ أنه قضى باليمين مع الشاهد. هذا الحديث أخرجه ابن ماجه فى سننه ٢/٧٩٣، كتاب الأحكام، باب القضاء بالشاهد واليمين.

ثم نسيه سهيل فكان يقول: حدثنى ربيعة عن أنى حدثته عن أبى هريرة عن النبى ﷺ: أنه قضى باليمين مع الشاهد، ولم ينكر عليه أحد من التابعين ذلك فكان إجماعاً منهم على جوازه.

وأما المعقول فمن وجهين:

الأول: أن الفرع عدل وهو جازم بروايته عن الأصل، والأصل غير مكذب له وهما عدلان فوجب قبول الرواية والعمل بها.

الثانى: أن نسيان الأصل للرواية لا تزيد على موته وجنونه، ولو مات أو جن كانت رواية الفرع عنه مقبولة ويجب العمل بها إجماعاً فكذلك إذا نسى.

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/١٥١-١٥٢، اللمع للشيرازى ص ٤٥، تنقيح الفصول للقرافى ص ٣٦٩، المستصفى للغزالى ١/١٦٧-١٦٨، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٧١، أصول السرخسى ٢/٣-٤، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ٢/ ١٧٠-١٧٢، كشف الأسرار للبزدوى ٣/ ٦٠، تيسير التحرير للكمال بن الهمام ٣/١٠٧-١٠٨، المسودة لآل تيمية ص ٢٧٨.

مسألة وهو حديث «النكاح بلا ولى[1]» الذى روته عائشة فرده الحنفية[2].

وقالوا: تردد الشيخ يوجب ريبة[3].

وأصحابنا قالوا: هذا الحديث قد روى من طريق آخر غير طريق الزهرى [4]، فاعتقد معتقد إن عندهم لا يؤثر تردد الشيخ.

قال: وليس الأمر كذلك، بل لا يبعد أن يكون مذهب الشافعى التوقف فى الحديث إذا أنكر راوى الأصل.

---

(١) هذا جزء من حديث أخرجه الترمذى وابن ماجه عن ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهرى عن عروة عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فإن اشتجروا فالسلطان ولى من لا ولى له».

انظر سنن الترمذى كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولى ٣/٤٠٧-٤٠٨، سنن ابن ماجه كتاب النكاح، باب لا نكاح إلى بولى ١/٦٠٥.

(٢) ذكر البزدوى والسرخسى: أن ابن جريج سأل الزهرى عن هذا الحديث فلم يعرفه، فلم يعمل به أبو حنيفة وأبو يوسف لإنكار الراوى له».

انظر كشف الأسرار للبزدوى ٣/٦٢، أصول السرخسى ٢/٣.

(٣) فى الأصل: «رتبة» والمثبت من نسخة: ب.

(٤) هو الإمام أبو بكر محمد بن عبد الله بن عبيد الله بن شهاب الزهرى المدنى، أحد الفقهاء السبعة، له نحو ألفى حديث قال عنه عمر بن عبد العزيز لم يبق أعلم بسنة ماضية من الزهرى، رأى عشرة من الصحابة، كان من أحفظ أهل زمانه، وأحسنهم سياقاً لمتون الأخبار، فقيهاً فاضلاً توفى سنة ١٢٤هـ.

انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ١/١٦٢.

٩٨ - **مسألة**: إذا قال الراوى لشيخه أخبرك فلان بكذا فسكت لا عن ذهول ولا نسيان، ولا مانع من سماع ذلك، أو أومأ[١] برأسه، هل يكون ذلك إقراراً بالسماع فترتب عليه صحة النقل أم لا؟

فيه خلاف والمختار صحته.

وله نظير فى أصول الدين وهو أن ظهور المعجزة على وفق دعوى النبى صلى الله عليه وسلم تتنزل منزلة قوله سبحانه: صدق أنه رسول، وكذا سكوت الشيخ أو إيماؤه ينزل منزلة قوله: نعم أخبرنى فلان بما ذكرت فارو عنى، فإن فرق بينهما بأن دلالة المعجزة على صدق النبى ﷺ قطعية بخلاف سكوت المحدث، ولهذا اختلف فيه بخلاف المعجزة.

فالجواب، لأن المعجز مشر[٢] فى الأصل الكلى فاحتيج فيه إلى دلالة قاطعة، ورواية الحديث فرع جزئى فاكتفى فيه بالظن، وسكوت الشيخ على الوجه المذكور يفيده.

٩٩ - **مسألة**: إذا انفرد العدل بزيادة فإن تعدد المجلس، قال ابن الحاجب تبعاً لشيخه الإبيارى فى شرح البرهان: قبلت بالاتفاق[٣]، وفيه نظر وإن اتحد فالراجح القبول على تفصيل فيه[٤].

---

(١) فى الأصل: «أومى» والمثبت من نسخة ب.

(٢) كتبت هذه الكلمة هكذا فى الأصل و ب.

(٣) انظر مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٧١-٧٢.

(٤) ذلك التفصيل هو: إن كان المجلس واحداً فالذين لم يرووا الزيادة إما أن يكونوا عدداً لا يجوز فى العادة غفلة مثلهم عن سماع تلك الزيادة وفهمها أو ليسوا كذلك.

وقال أصحاب أبى حنيفة وبعض أصحاب الشافعي لا يقبل(1) ولا يجب العمل بها.

– فإن كان الأول: لم تقبل الزيادة، وحمل أمر راويها على أنه يجوز مع عدالته أن يكونن قد سمعها من غير النبى ﷺ وظن أنه قد سمعها منه.

وإن كان الثانى: فقد اتفق الجمهور من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين على قبول تلك الزيادة واختاره الكمال بن الهمام.

ودليلهم: أن الراوى عدل ثقة وقد جزم بالرواية، وعدم نقل الغير إليها فالاحتمال أن يكون من لم ينقل الزيادة قد دخل فى أثناء المجلس وسمع بعض الحديث، أو خرج فى أثناء المجلس لطارئ أوجب له الخروج قبل سماع الزيادة، وبتقدير أن يكون حاضراً من أول المجلس إلى آخره فالإحتمال أن يكون قد طرأ ما شغله عن سماع الزيادة وفهمها من سهو، أو ألم، أو جوع، أو عطش مفرط، أو فكر فى أمر مهم، أو اشتغال بحديث مع غيره والتفات إليه، أو أنه نسيها بعدما سمعها، ومع تطرق هذه الاحتمالات، وجزم العدل بالرواية لا يكون عدم نقل غيره للزيادة قادحاً فى روايته.

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/ ١٥٥، المستصفى للغزالى ١/ ١٦٨، الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/ ١٨٦–١٨٧، المحصول للرازى ٢/ ٢٣٣–٢٣٤، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/ ٧١–٧٢، تنقيح الفصول للقرافى ٣٨١–٣٨٢، تدريب الراوى للسيوطى ١/ ٢٤٥–٢٤٦، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢/ ٣٤٦–٣٤٧، المعتمد لأبى الحسين البصرى ٢/ ١٢٨–١٢٩، تيسير التحرير للكمال بن الهمام ٣/ ١٠٨–١٠٩، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ٢/ ١٧٢–١٧٣، اللمع للشيرازى، ص ٤٦.

(1) نسب الزركشى المنع إلى أصحاب أبى حنيفة كما نسبه إليهم ابن برهان، وإمام الحرمين والشيرازى ونقلوا عنهم أنهم قالوا: «الزيادة إذا لم تنقل نقل الأصل لم تقبل ولم يعمل بها».

وعمدتهم فى ذلك هى إن الواحد إذا انفرد دون الجماعة توجهت نحوه الملام وتطرقت إليه التهمة.

كما أن الزيادة لو كانت صحيحة لاتفق أصحابه معه على نقلها فإن الجماعة أحفظ من الواحد فلما انفرد دونهم لم يكمل الظن ولم تحصل الطمأنينة فى سكون النفس فلم تقبل روايته.

هذا وقد أجاب ابن برهان عن هذا بقوله: «هذا غير صحيح وذلك أنه من الممكن أنه سمع هذه الزيادة فى مجلس آخر فكان أضبط وأحفظ منهم، ويحتمل أنهم وقت السماع سهو، وهو يعلم فى إطراد العادة أن جماعة الفقهاء إذا اجتمعوا للسماع من الإمام ربما كان واحداً منهم متقدماً فى المعرفة يحفظ ما قاله الإمام، وإن شارك الناس فى السماع، فإذا كان الصـــدق محتمـــلا –

قال ابن برهان فى الأوسط: وبناء المسألة على أن الزيادة المنفردة بها هل تنزل منزلة خلاف الإجماع أم لا؟

فعندنا: لا، وعندهم: ينزل.

١٠٠ ـ **مسألة**: إذا رفع(١) العدل حديثًا وقفه(٢) جماعة، أو وقفه ورفعوه، أو أسنده(٣) وأرسلوه(٤)، أو وصله(٥)، وقطعوه(٦) فالحكم له(٧).

= ظاهراً قبلت الرواية مع العدالة». هذا ومن ذهب إلى عدم قبول الزيادة الإمام أحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين عنه، وبعض لمحدثين.

انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/١٨٦-١٨٧، اللمع للشيرازى ص ٤٦، البرهان لأمام الحرمين الجوينى ١/٦٦٢، تيسير التحرير للكمال بن الهمام ٣/١٠٩، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى ٢/١٧٣، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٢/١٥٥.

(١) الحديث المرفوع: «هو ما أضيف إلى النبى ﷺ خاصة من قول أو فعل أو تقرير.

انظر تدريب الراوى للسيوطى ١/١٨٣-١٨٤، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث لمحمد جمال الدين القاسمى ص ١٢٣.

(٢) الحديث الموقوف: «هو المروى عن الصحابة قولاً لهم، أو فعلاً أو نحوه متصلاً كان، أو منقطعاً ويستعمل فى غيرهم مقيداً، فيقال: وقفه فلان على الزهرى ونحوه، وعند فقهاء خراسان، تسميه الموقوف بالأثر، والمرفوع بالخبر، وعند المحدثين كل هذا يسمى أثراً».

انظر تدريب الراوى للسيوطى ١/١٨٤-١٨٥.

(٣) الحديث المسند: «هو ما اتصل سنده من راويه إلى منتهاه مرفوعاً إلى النبى ﷺ».

(٤) الحديث المرسل: «هو ما سقط منه الصحابى كقول التابعى: قال رسول الله ﷺ كذا، أو فعل كذا».

انظر تدريب الراوى للسيوطى ١/١٩٥، قواعد التحديث للقاسمى ص ١٣٣.

(٥) الحديث المتصل: ويسمى الموصول «وهو ما اتصل إسناده مرفوعاً كان أو موقوفاً على من كان».

انظر تدريب الراوى للسيوطى ١/١٨٣.

(٦) الحديث المقطوع: «هو الموقوف على التابعى قولاً له أو فعلاً».

انظر تدريب الراوى للسيوطى ١/١٩٤.

(٧) أى أن الحكم لمن وصله سواء كان المخالف له مثله أو أكثر، لأن ذلك زيادة ثقة وهى مقبولة، وهذا هو الصحيح عند أهل الحديث والفقه والأصول.

انظر تدريب الراوى للسيوطى ١/٢٢١-٢٢٢.

وقيل: للأكثر (١).

وقيل: للأحفظ(٢).

- وهذا الخلاف يلتفت على قبول زيادة الثقة، لأنه آت بزيادة.

١٠١ - مسألة: المرسل (٣) قبله مالك وأبو حنيفة(٤).

---

(١) نسب الكمال بن الهمام هذا القول لبعض المتأخرين.

انظر تيسير التحرير للكمال بن الهمام ٣/١٠٩، تدريب الراوى للسيوطى ١/٢٢٣.

(٢) انظر تدريب الراوى للسيوطى ١/٢٢٣.

(٣) الحديث المرسل فى اصطلاح الأصوليين: «هو قول عدل غير صحابى تابعياً كان، أو من بعده قال رسول الله ﷺ كذا مسقطاً الواسطة بينه وبين النبى ﷺ».

وفى إصطلاح المحدثين: «هو قول التابعى الكبير قال رسول الله ﷺ كذا أو فعل كذا».

انظر مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٧٤، المحلى على جمع الجوامع ٢/١٦٨، الإحكام فى إصول الأحكام للأمدى ٢/١٧٧، تيسير التحرير للكمال بن الهمام ٣/١٠٢، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢/٥٧٤، تدريب الراوى للسيوطى ١/١٩٥.

هذا وقد اتفق العلماء على أن المرسل إن كان من صحابى يقبل، لأنه إما سمع بنفسه أو من صحابى آخر والصحابة كلهم عدول ولكنهم اختلفوا فى مرسل غير الصحابى.

انظر فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ٢/١٧٤، تيسير التحرير للكمال بن الهمام ٣/١٠٢، كشف الأسرار للبزدوى ٣/٢، أصول السرخسى ١/٣٥٩.

(٤) ممن قبل المرسل أيضاً للإمام أحمد بن حنبل فى أشهر الروايتين عنه وجمهور المعتزلة واختاره الآمدى وهؤلاء جميعاً قبلوا الحديث المرسل مطلقاً.

واستدلوا على قبول المرسل بعدة أدلة منها:

١- الإجماع: وهو أن الصحابة والتابعين أجمعوا على قبول المراسيل من العدل. أما الصحابة فإنهم قبلوا أخبار عبد الله بن عباس مع كثرة روايته، وقد قيل: إنه لم يسمع من رسول الله ﷺ سوى أربعة أحاديث لصغر سنه، ولما روى عن النبى ﷺ «لا ربا إلا فى النسيئة، هذا الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه ٣/٩٨، كتاب البيوع، باب بيع الدينار بالدينار نسأ.

فلما روجع فيه قال أخبرنى به أسامة بن زيد.

وأما التابعون: فقد كان من عادتهم إرسال الأخبار ويدل على ذلك ماروى عن الأعمش أنه =

ورده الشافعى(١).

- قال: قلت لإبراهيم النخعى إذا حدثتنى فأسند، فقال: إذا قلت: لك حدثنى فلان عن عبد الله فهو الذى حدثنى، وإذا قلت لك: حدثنى عبد الله فقد حدثنى جماعه عنه. ولم يزل ذلك مشهوراً فيما بين الصحابة والتابعين من غير نكير فكان إجماعاً.

واستدلوا أيضاً بالمعقول: وهو أن العدل الثقة إذا قال: قال رسول الله ﷺ كذا مظهراً للجزم بذلك فالظاهر من حاله أنه لا يستجيز ذلك إلا وهو عالم أو ظان أن النبى ﷺ قال ذلك، فإنه لو كان ظاناً أن النبى ﷺ لم يقله، أو كان شاكاً فيه لما استجاز فى دينه النقل الجازم عنه لما فيه من الكذب والتدليس على المستمعين وذلك يستلزم تعديل من روى عنه، وإلا لما كان عالماً ولا ظاناً بصدقه فى خبره.

هذا وقد فصل عيسى بن أبان فقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعى التابعين، ومن هو من أئمة النقل دون من عدا هؤلاء.

وحجته: كثرة العدالة فى تلك القرون وعدم فشوا الكذب فالظاهر أنه إنما سمع من العدول وبعد ذلك القرون قد فشا الكذب فلابد من تعديل الرواة وهذا لا يكون إلا من الأئمة.

وأيضاً فقد ذهب ابن الحاجب، والكمال بن الهمام إلى أن المرسل إن كان من أئمة النقل قبل، وإلا فلا، واختار هذا صاحب فواتح الرحموت.

انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ٢/١٤٣-١٤٦، الإحكام فى إصول الأحكام للآمدى ٢/١٧٧-١٨٠، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٧٤-٧٥. تنقيح الفصول للقرافى ٣٧٩-٣٨٠، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله ابن عبد الشكور ٢/١٧٤-١٧٥، تيسير التحرير للكمال بن الهمام ٣/١٠٢-١٠٣، كشف الأسرار للبزدوى ٣/٢-٣، أصول السرخسى ١/٣٥٩، تدريب الراوى للسيوطى ١/١٩٨.

(١) قال الشافعى فى الرسالة: «إن قال قائل: هل تقوم بالحديث المنقطع حجة على من علمه؟ وهل يختلف المنقطع؟ أو هو وغيره سواء؟

قال الشافعى: قلت له: المنقطع مختلف فمن شاهد أصحاب رسول الله ﷺ من التابعين فحدث حديثاً منقطعاً عن النبى اعتبر عليه بأمور:

منها: أن ينظر إلى ما أرسل من الحديث فإن شركه فيه الحفاظ المأمونون فأسندوه إلى رسول الله بمثل معنى ماروى كانت هذه دلالة على صحة من قبل عنه وحفظه، وإن انفرد بإرسال حديث لم يشركه فيه من يسنده قبل ما ينفرد به من ذلك، ويعتبر عليه بأن ينظر هل يوافقه مرسل غيره ممن قبل العلم عنه من غير رجاله الذين قبل عنهم. فإن وجد ذلك كانت دلالة يقوى له مرسله وهو أضعف من الأولى.

والقاضى أبو بكر والجمهور(١).

- وإن لم يوجد ذلك نظر إلى بعض ما يروى عن بعض أصحاب رسول الله قولاً له، فإن وجد يوافق ما روى عن رسول الله كانت فى هذه دلالة على أنه لم يأخذ مرسله إلا عن أصل يصح إن شاء الله.

وكذلك إن وجد عوام من أهل العلم يفتون بمثل معنى ما روى عن النبى.

قال الشافعى: ثم يعتبر عليه: بأن يكون إذا سمى من روى عنه لم يسمى مجهولاً ولا مرغوباً عن الرواية عنه فيستدل بذلك على صحته فيما روى عنه.

ويكون إذا شرك أحداً من الحفاظ فى حديث لم يخالفه، فإن خالفه ووجد حديثه أنقص كانت فى هذه دلائل على صحة مخرج حديثه.

ومتى خالف ما وصفت أضر بحديثه حتى لا يسع أحداً منهم قبول مرسله.

قال: وإذا وجدت الدلائل بصحة حديثه بما وصفت أحببنا أن نقبل مرسله، ولا نستطيع أن نزعم أن الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل، وذلك أن معنى المنقطع مغيب يحتمل أن يكون حمل عن من يرغب عن الرواية عنه إذا سمى، وأن بعض المنقطعات وإن وافقه مرسل مثله فقد يحتمل أن يكون مخرجها واحد من حيث لو سمى لم يقبل، وأن قول بعض أصحاب النبى إذا قال رأيه لو وافقه يدل على صحة مخرج الحديث دلالة قوية إذا نظر فيها.

ويمكن أن يكون إنما غلط به حين سمع قول بعض أصحاب النبى يوافقه، ويحتمل مثل هذا فيمن وافقه من بعض الفقهاء.

فأما من بعد كبار التابعين الذين كثرت مشاهدتهم لبعض أصحاب رسول الله فلا أعلم منهم واحد يقبل مرسله لأمور:

أحدها: أنهم أشد تجوزاً فيمن يروون عنه.

والآخر: كثرة الإحالة فى الأخبار، وإذا كثرت الإحالة كان أمكن للوهم وضعف من يقبل عنه

انظر الرسالة للإمام الشافعى ٤٦١-٤٦٥.

هذا وممن ذهب أيضاً إلى عدم قبول المرسل الإمام الرازى فى المحصول ٢/٢٢٤، البيضاوى فى المنهاج ٢/٣٣٩، والغزالى فى المستصفى ١/١٦٩.

(١) الجمهور: هم جمهور المحدثين.

قال النووى فى شرح صحيح مسلم بعدما ذكر تعريف المرسل: «ثم مذهب الشافعى والمحدثين أو جمهورهم وجماعة من الفقهاء أنه لا يحتج بالمرسل».

انظر شرح النووى على صحيح مسلم ١/٢٣.

والخلاف يلتفت على أن المجهول الحال هل يقبل مالم يعلم جرحه؟

أو لا يقبل مالم تعلم العدالة؟

والأول: قول أبى حنيفة.

والثانى: قول الشافعى.

وعلى الأول: ففى قبوله قول المرسل، لأن الجهالة بالواسطة لا تضير مالم يبين جرحه.

وقيل: وهو لازم للشافعى والقاضى، فإنهما قبلا التعديل المطلق، وإذا كان المرسل من عادته لا يروى إلا عن ثقة فهو تعديل له.

وجعل الماوردى فى شرح البرهان الخلاف ملتفتاً على مسائل:

منها: أنه يجب البحث عن أسباب التعديل أولا، فإن قلنا: لا يجب قبلنا المرسل وإلا فلا.

ومنها: اسم قبول تعديل الواحد.

ومنها: أنه لو قال: حدثنى عدل هل يقبل.

١٠٢ ـ مسألة: رواية الحديث بالمعنى جائزة للعارف إذا لم يغير المعنى، ومنعه ثعلب وجماعة بناء على رأيه فى إنكار الترادف فى اللغة.

وفى المسألة: تفصيل وخلاف طويل مذكور فى كتابى الكبير(١).

---

(١) الكتاب الكبير: هو البحر المحيط للزركشى وقد ذكر فيه مسألة نقل الحديث بالمعنى حيث قال: «أعلم أن المنقول عن النبى ﷺ ضربان:

أحدهما: القرآن ولا شك فى وجوب نقل لفظه، لأن القصد منه الإعجاز.

والثانى: الأخبار فيجوز للراوى نقلها بالمعنى وإذا نقلها بالمعنى وجب قبوله كالنقل باللفظ، =

. . . .

= هذا هو الصحيح من مذاهب ثمانية ستأتى، ونقل عن الأئمة الأربعة، والجمهور، والفقهاء، والمتكلمين لكن بشرائط:

أحدها: أن يكون الراوى عارفًا بدلالات الألفاظ واختلاف مواضعها فإن كان جاهلاً بمواقع الكلام امتنع بالإجماع قاله القاضى فى التقريب قال: «وقد قال الشافعى فى الرسالة يجب أن يروى الحديث عن رسول الله ﷺ بحروفه كما سمع، لا يحدث به على المعنى، لأنه إذا حدث به على المعنى وهو غير عالم بما يحيل معناه لم يدر لعله يحيل الحلال إلى الحرام، والحرام إلى الحلال، وإذا أداه بحروفه فلم يبق وجــه يخــاف فيــه إحالتــه الحديث» انظر الرسالة ص ٣٧٠-٣٧١.

قال القاضى: وظاهره تحريم ذلك على الجاهل.

قلت: قال الشافعى فى مختصر المزنى: الثابت عن رسول الله ﷺ معنى ما أذكره إن شاء الله ثم سرده.

قال الأصحاب: فكان الشافعى لم يحضره حينئذ لفظ الحديث فذكره بالمعنى وذلك دليل على جواز نقل الحديث بالمعنى عنه.

ثانيها: أن يبدل اللفظ بما يرادفه كالجلوس بالقعود، والإستطاعة بالقدرة والعلم بالمعرفة، بخلاف القرآن لأن القصد منه الإعجاز.

ويشترط فى هذا الشرط أن لا يحتاج فى النظر فى المترادف إلى نظر واجتهاد فلو احتيج لم يجز قطعاً.

ثالثها: أن تكون الترجمة مساوية للأصل فى الجلاء والخفاء فيبدل اللفظ بمثله فى الاحتمال وعدمه، ولا يبدل الخفى بالجلى وعكسه، ولا العام بالخاص، ولا المطلق بالمقيد، ولا الأمر بالخبر، ولا العكس، لأن الخطاب تارة يقع بالمحكم، وتارة بالمتشابه لحكم وأسرار لا يعلمها إلا الله ورسوله فلا يجوز تغييرها عن موضعها.

رابعها: أن لا يكون مما تعبدنا به فلابد من نقله باللفظ قطعاً كألفاظ التشهد، ولا يجوز نقله بالمعنى بالإتفاق، نقله الكيا والغزالى وأشار إليه ابن برهان، وابن فورك وغيرهما.

خامسها: أن لا يكون من باب المتشابهة كأحاديث الصفات فلا يجوز نقلها بالمعنى بالإجماع حكاه الكيا الطبرى وغيره، لأن الذى يحتمله ما أطلقه النبى ﷺ من وجوه التأويل لا ندرى أن غيره من الألفاظ يساويه أم لا.

قال: وكذلك المشكل والمشترك لا ينقله أحد بالمعنى لتعذر نقله بلفظ آخر، وكذا المجمل. =

. . . .

- سادسها: أن لا تكون من جوامع الكلم فإن كان كقوله ﷺ «العجماء جرحها جبار، والبئر جبار، والمعدن جبار، وفى الركاز الخمس «أخرجه مسلم فى صحيحه عن أبى هريرة، كتاب الحدود، باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار ٢٩٨/٤.

قال النووى: العجماء: كل حيوان سوى الأدمى، وسميت البهيمة عجماء، لأنها لا تتكلم والجبار: أى هدر. انظر شرح النووى على مسلم ٢٩٨/٤.

ونحوه لم يجز، لأنه لا يمكن درك جميع معانى جوامع الكلم حكاه بعض الحنفية.

المذهب الثانى: المنع مطلقًا، بل يجب نقل اللفظ بصورته سواء العالم وغيره، ونقله القاضى عن كثير من السلف وأهل التحرى فى التحديث وقال: أنه مذهب مالك ونقله إمام الحرمين وابن القشيرى عن معظم المحدثين وبعض الأصوليين، وحكاه غيره عن أبى بكر الرازى من الحنفية وهو مذهب أهل الظاهر كما نقله القاضى عبد الوهاب، ونقله ابن السمعانى عن عبد الله ابن عمر رضى الله عنهما، وجماعة من التابعين منهم ابن سيرين، كما حكاه ابن السمعانى أيضاً عن ثعلب من النحويين لأجل إنكاره أصل الترادف فى اللغة.

المذهب الثالث: التفصيل بين ما يوجب العلم من ألفاظ الحديث فالمعول فيه على المعنى ولا يجب مراعاة اللفظ، وأما الذى يجب العمل به منها فمنه مالا يجوز الإخلال بلفظه كقوله عليه السلام «خمس فواسق يقتلن فى الحل والحرم الحية والغراب الأبقع والفأرة والكلب العقور والحديا».

أخرجه مسلم فى صحيحه عن عائشة رضى الله عنها، كتاب الحج، باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب فى الحل والحرم ٢٨٢/٣.

حكاه ابن السمعانى وجهاً لبعض الشافعية قال: والأصح الجواز بكل حال.

المذهب الرابع: التفصيل بين الألفاظ التى لا مجال للتأويل فيها فيجوز نقله بالمعنى، وإن كان للتأويل فيه مجال لم يجز إلا أداء اللفظ، حكاه أبو الحسين بن القطان عن بعض الشافعية وجرى عليه الكيا الطبرى.

المذهب الخامس: التفصيل بين أن يحفظ اللفظ فلا يجوز له أن يرويه بغيره، لأن فى كلام رسول الله من الفصاحة مالا يوجد فى كلام غيره، وإن لم يحفظ اللفظ جاز أن يروى معناه بغير لفظه، لأن الراوى تحمل أمرين اللفظ والمعنى فإذا قدر عليهما لزمه أداؤهما، وإن عجز عن اللفظ وقدر على المعنى لزمه أداؤه وبهذا القول جزم الماوردى فى الحاوى وتبعه الرويانى فى البحر.

المذهب السادس: إن كان محكمًا فلا يجوز نقله بالمعنى إلا للعارف باللغة. وإن كان ظاهراً يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص، أو حقيقة تحتمل المجاز جاز للمجتهد فقط. -

والمقصود هاهنا أن من فروع هذه المسئلة أنه يجوز الإستدلال بالأحاديث على المسائل النحوية، فمنع ذلك أبو الحسن بن الضايع[1] فى شرح الجمل تفريعاً على قولنا فى الأصول تجوز الرواية بالمعنى قال: وهذا هو السبب عندى فى ترك الأئمة كسيبويه وغيره الاستشهاد على إثبات اللغة بالحديث، واعتمدوا فى ذلك على القرآن، وصريح النقل عن العرب، ولولا تصريح العلماء بجواز النقل بالمعنى فى الحديث لكان الأولى فى إثبات فصح اللغة النبى ﷺ، لأنه عليه الصلاة والسلام أفصح العرب.

= وإن كان مشككاً أو مشتركاً فلا يجوز فيهما النقل بالمعنى أصلاً إذ المراد بهما لا يعرف إلا بالتأويل.

وأما المجمل فلا يتصور فيه النقل بالمعنى، لأنه لا يوقف عليه إلا بدليل آخر، والمتشابه كذلك لأنا مأمورين بالكف عن طلب المعنى فيه فكيف يتصور نقله بالمعنى.

المذهب السابع: التفصيل بين أن يورده على قصد الإحتجاج به والفتيا فيجوز له روايته بالمعنى إذا كان عارفًا بمعناه، وبين أن يقصد التبليغ فلا يحل له ويتعين اللفظ.

المذهب الثامن: التفصيل بين الأحاديث الطوال فيجوز فيها الرواية بالمعنى، دون القصار حكاه بعض العلماء عن القاضى عبد الوهاب.

انظر البحر المحيط للزركشى باب الأخبار، ص ٢٣٤-٢٤٣.

(١) هو على بن محمد بن على بن يوسف الكتامى يعرف بابن الضايع، كان إماماً فى العربية وعلم الكلام، له مشاركة فى المنطق والفقه واللغة، من تصانيفه شرح على الجمل للزجاجى، والجمع بين شرحى السيرافى وابن السيرافى وابن خروف لكتاب سيبويه، شرح التنقيحات للشهروردى توفى سنة ٦٨٠هـ.

انظر ترجمته فى إشارة التعيين لليمانى، ص ٢٣٥.

قال: وابن خروف[1] يستشهد بالحديث كثيراً، فإن كان على وجه الاستظهار والتبرك بالمروى فحسن، وإن كان يرى أن من قبله أغفل شيئاً وجب عليه استدراكه، فليس كما رأى[2] انتهى.

ومن هاهنا أخذ الشيخ أثير الدين أبو حيان[3] الاعتراض على للشيخ جمال الدين بن مالك استكثاره من الاستشهاد بالأحاديث والأثار معتمداً على كلام ابن الضايع، وهذا كله مردود، لأنا لا نعلم أن الراوى رواه بالمعنى والأصل نقله باللفظ ولهذا كانوا يشددون فى الحروف ويروونه باللحن على ما يسمعونه.

نعم إذا تحققنا إن الراوى رواه بالمعنى وليس هو من أهل اللسان ساغ ما قالوه وأنى متحقق ذلك.

١٠٣ - مسألة: الإجازة[4] بما سيتحمله: تارة يكون مستقبلاً

---

(١) هو على بن محمد بن على بن محمد الحضرمى، يعرف بابن خروف، إماماً فى النحو واللغة، له مصنفات مفيدة شرح كتاب سيبويه شرحاً جليلاً سماه تنقيح الألباب فى شرح غوامض الكتاب، وله شرح على كتاب الجمل للزجاجى، له كتاب فى الفرائض توفى سنة ٦٠٩هـ.

انظر إشارة التعيين، ص ٢٢٨.

(٢) انظر هذا النص فى شرح الجمل لابن الضايع، ص ٧٠.

(٣) هو محمد بن يوسف بن على بن يوسف أثير الدين أبو حيان الأندلسى شيخ البلاد المصرية والشامية انتهت إليه رياسة العربية فى زمانه، قصده الطلاب لعلم الإعراب، من تصانيفه البحر المحيط فى تفسير القرآن العظيم، الوهاج فى اختصار المنهاج، التكميل لشرح التسهيل، غاية الإحساس فى علم اللسان توفى سنة ٧٤٥هـ.

انظر ترجمته فى إشارة التعيين لليمانى، ص ٢٩٠-٢٩١، شذرات الذهب ٦/١٤٥-١٤٧.

(٤) الإجازة: هى أن يقول الشيخ لغيره: قد أجزت لك أن تروى ماصح على من أحاديثى.

انظر المحصول للرازى ٢/٢٢٣، المعتمد لأبى الحسين البصرى ٢/١٧١، مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ٢/١٦٥.

كقوله: أجزت لكم رواية البخارى إذا تحملت روايته، وبطلانها ظاهر.

وتارة: يكون تبعًا لشيء تحمله كقوله: أجزت لكم رواية ما تحملته من كتاب البخارى، وما أتحمله منه بعد هذا التاريخ.

وفى صحة هذه الإجازة خلاف ينبنى على أصل مختلف فيه: وهو أن الإجازة إخبار أو أذن؟

فإن جعلناها: إخباراً لم تصح هذه الإجازة، لأن الإجازة إنما تكون من المحتمل.

وإن جعلناها: إذناً كان ذلك كما لو وكل فى بيع العبد الذى سيملكه فى المستقبل وهو كائن فى أحد الوجهين عندنا.

***

الكتاب الثالث فى الإجماع(1)

١٠٤ ـ **مسألة:** اختلفوا فى أن الإجماع من الأمم السالفة غير أمة النبى ﷺ كان حجة على قولين(2)، حكاهما الأستاذ أبو

(1) الإجماع فى اللغة: يطلق على العزم قال تعالى: (فأجمعوا أمركم) سورة يونس من الآية (٧١) أى اعزموا.
وقال ﷺ: «من لم يجمع الصيام قبل طلوع الفجر فلا يصوم» أى يعزم عليه فينويه، وهذا الحديث أخرجه النسائى فى سننه عن السيدة حفصة كتاب الصوم، باب النية فى الصوم ٤/١٩٦ ـ ١٩٧.
ويطلق على الإتفاق يقال: أجمعوا على الأمر: أى أتفقوا عليه.
انظر القاموس المحيط للفيروز البادى (جمع) ٣/١٤، المصباح المنير للفيومى (جمع) ١/١٩٩.
وإصطلاحا: عرفه ابن السبكى بأنه «إتفاق مجتهدى الأمة بعد وفاة محمد ﷺ فى عصر على أى أمر كان».
انظر جمع الجوامع لابن السبكى ٢/١٧٦.

(2) فى الأصل وب: «القولين» والتصويب ما أثبتناه فى المتن.
والقول الأول: أن الإجماع من الأمم السالفة غير أمة النبى ﷺ ليس بحجة، ذهب إلى ذلك ابن السبكى، والمجد بن تيمية، وأبو بكر الصيرفى، وابن القطان، وأبو إسحاق الشيرازى وقد دلل على صحة هذا المذهب بقوله: «والدليل على صحة مذهبنا أن الإجماع إنما صار حجة بالشرع، والشرع لم يرد إلا بعصمة هذه الأمة فلا يجوز أن يكون غيرها من الأمم معصوماً».
القول الثانى: أن الإجماع من الأمم السالفة حجة، وذهب إليه الأستاذ أبو إسحاق الأسفراينى.
انظر شرح اللمع للشيرازى ٢/٧٠٢، الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/١٢٩، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/٤٠٧، تنقيح الفصول للقرافى ٣٢٣، متن جمع الجوامع لابن السبكى ٢/١٨٤، المسودة لآل تيمية ٣٢٠، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢/٢٣٦.

إسحاق(١) وغيره(٢).

وأصحهما أن الإجماع من خصائص هذه الأمة.

قال سليم الرازى فى التقريب: لأنا حكمنا بأن الإجماع حجة بالشرع لا بالعقل، وقد خص الشرع إجماع المسلمين بالحجة دون غيرهم.

وصحح الأستاذ أن إجماع كل أمة حجة ولم يزل ذلك فى الملل.

وتوقف القاضى فى المسألة(٣).

وقال إمام الحرمين: إن كان مستندهم قطعيًا فحجة، أو مظنونًا فالوقف(٤).

قلت: قد رد الشافعى فى الأمم قول من ادعى فى مناظرته أن أهل العلم إذا أجمعوا على شيء كان دليلاً على إجماع من مضى قبلهم.

---

(١) هو الأستاذ أبو إسحاق الاسفرايني.

(٢) ممن حكى القولين أيضا الشيخ أبو إسحاق الشيرازى فى شرح اللمع ٢/٧٠٢، والزركشى فى البحر المحيط كتاب الإجماع ص ٣٥١ وابن النجار فى شرح الكوكب المنير ٢/٢٣٦.

(٣) نقل إمام الحرمين عن القاضى أبى بكر الباقلانى أنه قال: «لست أدرى كيف كان ولا يشهد له موجب عقلى على وجوب التسوية وعلى وجوب الفرق، ولم يثبت عندنا فى ذلك قاطع من طريق النقل فلا وجه إلا التوقف».
انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ١/٧١٩.

(٤) قال إمام الحرمين الجوينى فى البرهان: «والذى أراه أن أهل الإجماع إذا قطعوا فقولهم فى كل مسألة يستند إلى حجة قاطعة، فإن تلقى هذا قضية العادات، والعادات لا تختلف إلا إذا انخرقت، فأما إن فرض إجماع من قبلنا على مظنون من غير قطع فالوجه الآن ما قاله القاضى، فأنا لا ندرى أن الماضيين هل كانوا يبكتون من يخالف مثل هذا الإجماع أم لا، وقد تحققنا التبكيت فى ملتنا».
التبكيت: الغلبة بالحجة».
انظر القاموس المحيط للفيروز ابادى (بكت) ١/١٤٣، والبرهان لإمام الحرمين الجوينى ١/٧١٩.

قال الشافعى: قلت له أرأيت قولك: إجماعهم يدل على إجماع من قبلهم، أترى الإستدلال بالتوهم أولى بدونهم أم بخبرهم؟

قال: بل بخبرهم .

قلت: فإن قالوا لك: فما قلنا به مجتمعين ومفترقين[1] ما قبلنا[2] الخبر فيه الذى[3] ثبت[4] مثله عندنا عن[5] من قبلنا[6] أنهم مختلفون فيه.

ومما قلنا به ما ليس فيه خبر عن من قبلنا.

والخلاف يلتفت على أمرين:

أحدهما أن شرع من قبلنا شرع لنا أولا؟[7].

---

(١) فى الأم للشافعى: «مفترقين» ٧/ ٢٦٠.

(٢) فى الأصل وب: «قلنا» والتصويب من الأم للشافعى ٧/ ٢٦٠.

(٣) فى الأصل وب: «فالذى» والتصويب من الأم للشافعى ٧/ ٢٦٠.

(٤) فى الأصل وب: «يثبت» والتصويب من الأم للشافعى ٧/ ٢٦٠.

(٥) فى الأم للشافعى: «عمن» ٧/ ٢٦٠.

(٦) فى الأصل وب: «قلنا» والتصويب من الأم للشافعى ٧/ ٢٦٠.

(٧) اختلف العلماء فى أن شرع من قبلنا شرع لنا أولا، على مذهبين:
المذهب الأول: أنه شرع لنا ما لم يظهر ناسخ، ونسب هذا القول صاحب فواتح الرحموت إلى جمهور الحنفية والمالكية، والشافعية.
وقال صاحب فواتح الرحموت وشارحه أيضاً: «وطريق ثبوته عند الحنفية قصص الله أو رسوله بأنه شرع نبى قبلنا بلا إنكار، وهذا لأن التواتر مفقود فى الكتب السابقة وهى غير خالية عن التحريف، ولا إعتماد على رواية اليهود والنصارى لأنهم أغلظ الكذابين يحرفون الكلم عن مواضعه فلابد من إخبار من الله تعالى بوحى متلو أو غير متلو».
انظر فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ٢/ ١٨٤ ـ ١٨٥.
كما نقل الآمدى القول: إنه شرع لنا عن أصحاب أبى حنيفة، وبعض أصحاب الشافعى، وعن الإمام أحمد فى إحدى الروايتين عنه.
انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٤/ ١٩٠ ـ ٢٠٠.
أما ابن برهان فنقل هذا القول عن أصحاب أبى حنيفة. انظر الوصول إلى الأصول لابن =

فإن قلنا: إنه شرع لنا وثبت أن الإجماع حجة كان إجماعهم فى حقنا حجة، وإلا فلا.

= برهان ١/٣٨٢ ـ ٣٨٨.

ونقله إمام الحرمين الجوينى عن الإمام الشافعى حيث قال: «اضطربت المذاهب فى ذلك فصار صائرون إلى أنا إذا وجدنا حكمًا فى شرع ما قبلنا ولم نر فى شرعنا ناسخًا له لزمنا التعلق به، وللشافعى ميل إلى هذا».

انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ١/٥٠٣ ـ ٥٠٦.

وأما القرافى فنقله عن مالك وجمهور أصحابه، وأصحاب الشافعى وأصحاب أبى حنيفة رحمهم الله.

انظر تنقيح الفصول للقرافى ص ٢٩٧ ـ ٣٠٠.

واستدل أصحاب هذا المذهب على أن شرع من قبلنا شرع لنا بالأدلة الآتية:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ سورة الشورى من الآية(١٣).

قالوا: (ما) عامة فى جملة ما وصى به نوحاً، ووصى به إبراهيم وموسى وعيسى.

الدليل الثانى: ما روى عن النبى ﷺ أنه قال: «من نسى صلاة، فليصل إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك وأقم الصلاة لذكرى» أخرجه البخارى عن أنس بن مالك، كتاب مواقيت الصلاة، باب من نسى صلاة فليصل إذا ذكرها ١/١٥٥.

قالوا: أن الرسول ﷺ تلى قوله تعالى (وأقم الصلاة لذكرى) سورة طه من الآية (١٤)، وهذه الآية خطاب لموسى عليه السلام، فقد أمرنا بالقضاء لما كان فى شرع موسى، فيكون شرعه واجب الإتباع.

الدليل الثالث: الإجماع على الاستدلال بقوله تعالى: (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن) سورة المائدة من الآية (٤٥) على وجوب القصاص فى شرعنا.

المذهب الثانى: أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا، ونسبه الآمدى إلى الأشاعرة والمعتزلة ثم اختاره.

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٤/١٩٠ ـ ٢٠٠.

ونقله الرازى عن جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء ثم اختاره.

انظر المحصول للرازى ١/٥١٩ ـ ٥٢٤.

ونقله أيضًا صاحب فواتح الرحموت والقرافى عن القاضى أبى بكر الباقلانى انظر فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى ٢/١٨٤ ـ ١٨٥، تنقيح الفصول للقرافى ٢٩٧ ـ ٣٠٠.

واستدل أصحاب هذا المذهب على أن شرع من قبلنا ليس بشرع لنا بعدة حجج: منها

١ ـ قوله تعالى: (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهجا) سورة المائدة من الآية (٤٨). =

الثانى: أن الإجماع فى أمة النبى ﷺ هل يثبت بالسمع أو بالعقل؟

والصحيح عند الأكثرين منهم القاضى أبو بكر، وغيره(١) أنه ثبت بالسمع.

فإنا قلنا: بالسمع لم يكن حجة إذا لم تتم الحجة إلا بإجماعنا.

وإن قلنا: بالعقل وهو اختيار إمام الحرمين(٢)، وغيره ثبت.

= وهذا يدل على أن كل واحد من هذه الطوائف تنفرد بشرع وأحكام.

٢ ـ أنه عليه السلاة والسلام صوب معاذاً فى حكمه بإجتهاد نفسه إذا عدم حكم الحادثة فى الكتاب والسنة، ولو ك ان متعبداً بحكم التوراة كما تعبد بحكم الكتاب لم يكن له العمل باجتهاد نفسه حتى ينظر فى التوراة والانجيل.

٣ ـ أن الشرائع موضوعة على المصلحة، ولما كانت المصلحة فى تلك الشرائع لمن قبلنا دوننا فلا يجوز إجراء حكمهم علينا.

٤ ـ أنه عليه الصلاة والسلام لو كان متعبداً بشرع من قبله لوجب على علماء الأعصار أن يرجعوا فى الوقائع إلى شرع من قبله ضرورة أن التأسى به واجب، وحيث لم يفعلوا ذلك البتة علمنا بطلان ذلك.

انظر شرح اللمع للشيرازى ٥٢٨/١ ـ ٥٣٢، المعتمد لأبى الحسين البصرى ٣٣٨/٢ ـ ٣٤٢، البرهان لإمام الحرمين للجوينى ٥٠٣/١ ـ ٥٠٦، الوصول إلى الأصول لابن برهان ٣٨٢/١ ـ ٣٨٨، المحصول للرازى ٥١٩/١ ـ ٥٢٤، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١٩٠/٤ ـ ٢٠٠، تنقيح الفصول للقرافى ٢٩٧ ـ ٣٠٠، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ١٨٤/٢ ـ ١٨٥، المسودة لآل تيمية ١٨٣ ـ ١٨٥، التلويح للتفتازنى على التوضيح متن التنقيح لعبيد الله بن مسعود ٣١/٢ ـ ٣٢، أصول السرخسى ٩٩/٢ ـ ١٠٠.

(١) منهم الشيخ أبو إسحاق الشيرازى، وابن السمعانى، والمجد ابن تيمية كما نسب هذا الرأى الزركشى فى البحر المحيط كتاب الإجماع إلى الجمهور.

انظر البحر المحيط كتاب الإجماع للزركشى ٣٤٦، وشرح اللمع للشيرازى ٦٨٢/٢، المسودة لآل تيمية ص ٣١٧.

(٢) انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ٦٨٣/١.

هذا وقد خطأ الشيرازى من قال: أن الإجماع حجة من جهة العقل حيث قال: «وهذا خطأ، لأن العقل لا يمنع اجتماع الخلق الكثير على الخطأ ولهذا اجتماع اليهود على كثرتهم، والنصارى على كثرتهم على ما هم عليه من الكفر والضلالة، فدل على أنه ليس بحجة من جهة العقل».

انظر شرح اللمع للشيرازى ٦٨٢/٢.

وقد صرح بهذا البناء المذكور الشيخ أبو محمد[1] الجوينى فى كتاب المحيط بمذهب الشافعى كما نقلته من خط ابن الصلاح، ورأيت فى التقريب في أصول الفقه لسليم الرازى حكاية قول آخر أن الشرع والعقل[2] دلّ عليه[3].

١٠٥ ـ مسألة: ومما ينبنى على هذا الخلاف[4] أيضا: أنه هل يشترط أن يبلغ عدد أهل الإجماع عدد التواتر؟

قال الغزالى: من قال إن دليل الإجماع العقل، واستحالة الخطأ بحكم العادة اشترطه.

ومن قال: دليله السمع اختلفوا فيه[5].

---

(١) هو عبد الله بن يوسف بن عبد الله أبو محمد الجوينى، والد إمام الحرمين، كان يلقب بركن الإسلام، وكان إماما فى التفسير والفقه والأدب مجتهداً فى العبادة، ورعاً مهيباً صاحب جد ووقار، من تصانيفه: الفروق، السلسلة، التبصرة، مختصر المختصر، مختصر فى موقف الإمام والمأموم توفى سنة ٤٣٨هـ.

انظر ترجمته فى طبقات الشافعية للسبكى ٥/٧٣، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٣/٢٦١ ـ ٢٦٢.

(٢) فى الأصل وب: «النقل» والتصويب ما قد أثبتناه فى المتن.

(٣) انظر البحر المحيط للزركشى كتاب الإجماع ص ٣٤٦.

(٤) أى الخلاف فى المسألة السابقة وهو أن الإجماع من الأمم السالفة غير أمة النبى ﷺ كان حجة؟

(٥) قال الإمام الغزالى: «اختلفوا فى أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الإجماع عدد التواتر؟ أما من أخذه من دليل العقل، واستحالة الخطأ بحكم العادة فيلزمه الإشتراط والذين أخذوه عن السمع اختلفوا:

فمنهم: من شرط ذلك، لأنه إذا نقص عددهم فنحن لا نعلم إيمانهم بقولهم.

وهذا فاسد من وجهين:

أحدهما: أنه يعلم إيمانهم لا بقولهم لكن بقوله ﷺ «لا يزال طائفة من أمتى ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون».

هذا الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه عن المغيره بن شعبة ٩/١٢٥، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبى «لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق يقاتلون وهم أهل العلم. فإذا لم يكن وجه الأرض مسلم سواهم فهم على الحق.

ثانيهما: أننا لم نتعبد بالباطن، وإنما أمة محمد من آمن بمحمد ﷺ ظاهراً إذ لا وقوف على ــ

١٠٦ ـ **مسألة**: من جحد مجمعًا عليه(١) غير معلوم بالضرورة، لا يكفر على الأصح(٢) وقيل: يكفر(٣).

قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني: والخلاف فيه مبني على أن ما أجمع عليه الخاصة والعامة، هل العامة مقصودة فيه أو تابعة؟ فيه وجهان:

فعلى الأول: لا يكفر، لأنه لم يخالف المقصودين فى الإجماع.

وعلى الثانى: يكفر واختاره الأستاذ أبو إسحاق.

= الباطن، وإذا ظهر أننا متعبدون بإتباعهم فيجوز أن يستدل بهذا على أنهم صادقون، لأن الله تعالى لا يتعبدنا باتباع الكاذب وتعظيمه، والإقتداء به.

انظر المستصفى للغزالى ١٨٨/١ ـ ١٨٩.

(١) اتفق العلماء على أن جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة، كالعبادات الخمس، ووجوب الصلاة إلى الكعبة الشريفة كافر قطعاً، لأن جحده يستلزم تكذيب النبى ﷺ.

وإنما اختلفوا فى جاحد المجمع عليه الغير معلوم من الدين بالضرورة كإفساد الحج بالوطء قبل الوقوف بعرفة.

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٤٠٥/١، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٤٤/٢، تنقيح الفصول للقرافى ٣٣٧، جمع الجوامع لابن السبكى ٢٠١/٢، حاشية البنانى ٢٠١/٢ ـ ٢٠٢، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ٢٤٤/٢، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢٦٣/٢.

(٢) ذهب الآمدى، وعضد الملة والدين، وابن السبكى، والقرافى، وابن النجار إلى أنه لا يكفر جاحد المجمع عليه الغير معلوم من الدين بالضرورة لعذر الخفاء.

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٤٠٥/١، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٤٤/٢، تنقيح الفصول للقرافى ٣٣٧، جمع الجوامع لابن السبكى، ٢٠٢/٢، حاشية البنانى ٢٠٢/٢، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢٦٣/٢.

(٣) ذهب أصحاب هذا القول إلى أن جاحد المجمع عليه الغير معلوم بالضرورة يكفر لتكذيب الأمة.

انظر المدخل إلى مذهب الأمام أحمد بن حنبل ص ٢٨٤.

وإيضاح هذه المسألة أن قول العامى هل يعتبر فى الإجماع؟ فيه ثلاث مذاهب: أحدها: وهو الصحيح عند الجمعور أنه لا يعتبر قوله(1).

والثانى: واختار الآمدى اعتباره(2)، ونقله تبعاً للإمام عن القاضى.

والذى رأيته فى كتاب التقريب للقاضى التصريح بعدم اعتبارهم، بل صرح بنقل الإجماع على ذلك(3).

---

(1) ذهب إلى عدم اعتبار قول العامى فى الاجتهاد أبو إسحاق الشيرازى، وإمام الحرمين الجوينى، وابن برهان، والرازى، والقرافى ونسبه القرافى إلى الإمام مالك، وذهب إليه أيضا المجد بن تيمية.

واستدلوا على عدم اعتبار قول العامى فى الإجماع بعد أدلة:

منها: ١ ـ أن العامى ليس أهلا لطلب الصواب إذ ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبى والمجنون فى نقصان الآلة، ولا يفهم من عصمة الأمة من الخطأ إلا عصمة من يتصور منه الإصابة لأهليته.

٢ ـ أن الصحابة رضى الله عنهم أجمعوا على أنه لا عبرة بقول العوام.

انظر اللمع للشيرازى ص ٥١، الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/٨٤، المستصفى للغزالى ١/١٨١ ـ ١٨٢، المحصول للرازى ٢/٩٢، تنقيح الفصول للقرافى ٣٤١، البرهان لإمام الحرمين الجوينى ١/٦٨٤، المسودة لآل تيمية ٣٣١.

(2) قال الآمدى فى الإحكام «ذهب الأكثرون إلى أنه لا اعتبار بموافقة العامى من أهل الملة فى انعقاد الإجماع ولا بمخالفته، واعتبره الأقلون، وإليه ميل القاضى أبو بكر الباقلانى وهو المختار، وذلك، لأن قول الأمة إنما كان حجة لعصمتها عن الخطأ بما دلت عليه الدلائل السمعية من قبل، ولا يمتنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الإجتماعية من الخاصة والعامة، وإذا كان كذلك فلا يلزم أن تكون العصمة الثابتة للكل ثابتة للبعض، لأن الحكم الثابت للجملة لا يلزم أن يكون ثابتاً للأفراد».

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/٣٢٢.

(3) نقل ابن السبكى فى الإبهاج عن القاضى أبى بكر الباقلانى أنه قال فى مختصر التقريب ما نصه: «الاعتبار فى الإجماع بعلماء الأمة حتى لو خالف واحد من العوام ما عليه العلماء لم يكترث بخلافه، وهذا ثابت إتفاقاً وإطباقاً إذ لو قلنا: أن خلاف الطوام يقدح فى الإجماع مع أن قولهم ليس إلا عن جهل أفضى هذا إلى اعتبار خلاف من يعلم أنه قال عن غير أصل، على أن الأمة اجتمعت علماؤها وعوامها على أن خلاف العوام لا يعتبر به، وقد مر على هذا الإجماع عصر فثبت بما قلناه أنه لا يعتبر بخلاف العوام.

انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢/٣٨٣ ـ ٣٨٤.

وأنما حكى القاضى الخلاف فى هذه المسألة على معنى آخر وهو أنا إن أدرجنا القوم فى حكم الإجماع، أطلقنا القول بإجماع الأمة، وإلا فلا نطلق القول بذلك فإن العوام معظم الأمة وكثيرها.

قال والخلاف يؤول إلى العبارة(١).

فهذا تصريح من القاضى بأنه لا تتوقف(٢) حجية الإجماع على وفاتهم، إنما المتوقف اسم الإجماع.

ونظير المسألة لغوية لا شرعية، وهذا موضع حسن فليتنبه له.

والثالث: وحكاه القاضى عبد الوهاب فى الملخص: أنه يعتبر فى الإجماع العام وهو ما ليس بمقصور على العلماء، وأهل النظر، كالعلم

(١) نقل ابن السبكى أيضا فى الإبهاج عن القاضى أبى بكر الباقلانى أنه قال فى مختصر التقريب ما نصه: «إن قال قائل: فإذا أجمع علماء الأمة على حكم من الأحكام فهل يطلقون القول بأن الأمج مجمعة عليه؟

قلنا: من الأحكام ما يحصل فيه اتفاق الخاص والعام نحو وجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم وغيرها من أصول الشريعة فما هذا سبيله فيطلق القول بأن الأمة أجمع عليه، وأما ما أجمع عليه العلماء من أحكام الفروع التى تشذ عن العوام فقد اختلف أصحابنا فى ذلك فقال بعضهم: العوام يدخلون فى حكم الإجماع وذلك أنهم وإن لم يعرفوا تفصيل الأحكام فقد عرفوا على الجملة أن ما أجمع عليه علماء الأمة فى تفاصيل الأحكام فهو حق مقطوع؛ فهذا مساهمة منهم فى الإجماع وإن لم يعلموا موافقة على التفصيل.

ومن أصحابنا: من زعم أنهم لا يكونون مساهمين فى الإجماع فإنه إنما يتحقق الإجماع فى التفاصيل بعد العلم بها فإذا لم يكونوا عالمين بها فلا يستحق كونهم أهل الإجماع.

واعلم أن هذا اختلاف يهون أمره ويؤول إلى عبارة مخصوصة، والجملة فيه أنا إذا أدرجنا العوام فى حكم الإجماع فيطلق القول بإجماع الأمة، وأن لم ندرجهم بإجماع الأمة، أو بدر من بعض طوائف العوام خلاف فلا يطلق القول بإجماع الأمة؛ فإن العوام معظم الأمة وكثيرها، بل يقال أجمع علماء الأمة».

انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢/٣٨٤ - ٣٨٥.

(٢) فى الأصل: «يتوقف» والتصويب من نسخة ب.

يوجب التحريم بالطلاق، وأن الحدث فى الجملة ينقض الطهارة، وأن الحيض يمنع أداء الصلاة ووجوبها، دون الخاص كدقائق[1] الفقه[2].

وبنى ابن برهان الخلاف هنا على أن فقدان أهلية الاجتهاد عندنا تخل بأهلية الإجماع، وعند المخالف لا تخل.

١٠٧ ـ **مسألة**: هذا الخلاف فى اعتبار قول العامى فى الإجماع ينبغى تخرجه[3] على الخلاف فى إشتراط الدلالة والأمارة فى إنعقاد الإجماع.

فإن قلنا: بالأول فلا يعتبر قول العامى فيه، لأنه ليس من أهل النظر فى الدلالة والأمارة.

وإن قلنا: بالثانى وجب أن يعتبر قوله فى الإجماع.

١٠٨ ـ **مسألة**: إجماع أهل كل عصر حجة على العصر الذى بعدهم.

وهل هو حجة عليهم؟

فيه وجهان: بناء الوجهين فى انقراض العصر، هل هو مشترط فى صحة الإجماع[4]؟

---

(١) فى الأصل وب: «كدايق» وهو تحريف والتصويب ما أثبتناه فى المتن من كتب الأصول.

(٢) نقل القرافى عن القاضى عبد الوهاب أنه قال: «قيل: يعتبر العوام فى الإجماع العام كتحريم الطلاق، والزنا، والربا، وشرب الخمر دون الإجماع الخاص الحاصل فى دقائق الفقه».
انظر تنقيح الفصول للقرافى ص ٣٤١.

(٣) فى الأصل: «يخرجه» والتصويب من نسخة ب.

(٤) اختلف العلماء فى أن انقراض العصر هل هو شرط فى صحة الإجماع إلى مذاهب:
المذهب الأول: ذهب إلى أن انقراض العصر ليس بشرط فى صحة الإجماع، وقد ذهب إلى هذا المذهب أكثر الشافعية منهم الشيخ أبو إسحاق الشيرازى، والفخر الرازى واتباعه منهم البيضاوى، وذهب إليه الغزالى، وابن السبكى، وابن الحاجب والقرافى، وحكى هذا المذهب أيضا صاحب فواتح الرحموت عن الحنفية، كما قال أيضا شمس الأئمة السرخسى «وأما عندنا انقراض =

والأصح أنه ليس بشرط.

- العصر ليس بشرط.

واستدلوا على ما ذهبوا إليه بما يأتى:

١ ـ أن الأدلة السمعية الدالة على حجية الإجماع عامة تتناول ما انقرض عصره وما لم ينقرض منها قوله تعالى: (**ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً**) سورة النساء الآية (١١٥).

٢ ـ أن من جعل قوله حجة فى حادثة لم يعتبر موته فى صحة قوله كالرسول ﷺ.

٣ ـ أن اشتراط انقراض العصر يؤدى إلى إبطال الإجماع، لأن العصر الأول لا ينقرض حتى يلحق بهم قوم من أهل الإجتهاد من العصر الثانى فيعتبر إجماعهم وهم أيضا لا ينقرضون حتى يلحق بهم قوم من العصر الذى بعدهم، وعلى هذا أبدا، فوجب أن لا يشترط هذا.

المذهب الثانى: إن انقراض العصر شرط من صحة الإجماع، ذهب إلى هذا، المذهب ابن فورك، وسليم الرازى، ونسبه الآمدى، وابن السبكى، وابن النجار إلى الأمام أحمد بن حنبل، ولكن هذه النسبة فيها نظر إذ قال ابن قدامة المقدسى عن الإمام أحمد بن حنبل «ظاهر كلام إمام أحمد رحمه الله أن إنقراض العصر شرط فى صحة الإجماع وهو قول بعض الشافعية، وقد أومأ إلى أن ذلك ليس بشرط «انظر روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسى ص ٧٣ ـ ٧٤.

كما قال ابن بدران الدمشقى عن الإمام أحمد: «ومعتمد مذهبه عدم الاشتراط» انظر المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لابن بدران الدمشقى ص ٢٨١.

هذا وقد استدل أصحاب هذا المذهب على اشتراط انقراض العصر بعدة أدلة منها:

١ ـ أن قول المجمعين لا يزيد على قول النبى ﷺ فإذا كانت وفاة النبى ﷺ شرطاً فى استقرار الحجة من قوله، فلأن يعتبر ذلك فى قول أهل الإجماع أولى.

٢ ـ أن الناس ما داموا فى الحياة يكونون فى التفحص والتأمل فلا يستقر الإجماع.

المذهب الثالث: إن كان الإجماع قولياً لم يشترط فيه الإنقراض. وإن كان حصوله بسكوت جماهير العلماء على قول واحد منهم من غير إبداء نكير عليه، فهذا النوع يشترط فى إنعقاده ووجوب الحكم به إنقراض العصر خلياً، عن إظهار الإنكار ونسب القول بهذا المذهب إمام الحرمين، وابن السبكى إلى الأستاذ أبى إسحاق الإسفراينى واختاره الآمدى.

المذهب الرابع: أنه يعتبر انقراض العصر إن بقى عدد التواتر، وإن بقى أقل من ذلك لم يكترث بالباقى.

المذهب الخامس: أنه يعتبر انقراض العصر فى إجماع الصحابة دون إجماع غيرهم.

انظر هذه المسألة فى شرح اللمع للشيرازى ٦٩٧/٢ ـ ٧٠١، أصول السرخسى ٣١٥/١ ـ ٣١٧، البرهان لإمام الحرمين الجوينى، ٦٩٢/١ ـ ٦٩٧، المستصفى للغزالى ١٩٢/١ ـ ١٩٦، فواتح=

١٠٩ - مسألة: قال داود[١]: يختص الإجماع بالصحابة، فإجماع غيرهم ليس بحجة[٢].

= الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى، بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ٢/٢٢٤ ـ ٢٢٦، المحصول للرازى ٢/٧١ ـ ٧٣، الإحكام فى أصول الأحكام الآمدى ١/٣٦٦ ـ ٣٧٤، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٣٨، تنقيح الفصول للقرافى ٣٣٠، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢/٣٩٣ ـ ٣٩٤، جمع الجوامع لابن السبكى ٢/١٨١، المسودة لآل تيمية ٣٢٠، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢/٢٤٦ ـ ٢٥٢، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لابن بدران الدمشقى ٢٨١، روضة الناظر وجنة المنظر لابن قدامة المقدسى ٧٣ ـ ٧٤.

(١) هو دواود بن على بن خلف، أبو سليمان الأصبهانى البغدادى الفقيه، أمام أهل الظاهر، كان ناسكاً زاهداً كثير الورع، وكان من أكثر الناس تعصباً للإمام الشافعى ﷺ، صنف فى فضائله والثناء عليه كتابين ثم صار صاحب مذهب مستقل وتبعه جمع كثير يعرفون بالظاهرية، وكان ولده أبو بكر محمد، على مذهب، وانتهت إليه رياسة العلم ببغداد، من تصانيفه: كتاب الإفصاح، كتاب الدعوى والبينات، كتاب الحيض. كتاب الطهارة، كتاب المواقى، كتاب إفتتاح الصلاة. توفى نة ٢٧٠هـ. انظر ترجمته فى شذرات الذهب لان العماد الحنبى ٢/١٥٨، طبقات الشافعية الكبرى للسبكى ٢/٢٨٤، الفهرست لابن النديم ص ٣٠٣ ـ ٣٠٥.

(٢) ممن ذهب إلى أن الإجماع يختص بالصحابة فقط ابن حزم الظاهرى أيضا وقد دلل على ذلك بدليلين.

أحدهما: أن إجماع الصحابة إجماع لا خلاف فيه من أحد، وما اختلف قط مسلمًا فى أن ما أجمع عليه الصحابة رضى الله عنهم دون خلاف من أحد منهم إجماعاً متيقناً مقطوعا بصحته، فإنه إجماع صيح لا يحل لأحد خلافه.

الثانى: أنه قد صح أن الدين قد كمل بقوله تعالى: (**اليوم أكملت لكم دينكم**) سورة المائدة من الآية(٣)، وإذاً قد صح ذلك فقد بطل أن يزاد فيه شيء وصح أنه كمل، فقد اتفقنا أنه كله منصوص عليه من عند الله تعالى، وإذا كان هو كذلك فما كان من عند الله تعالى فلا سبيل إلى معرفته إلا من قبل النبى ﷺ الذى يأتيه الوحى من عند الله، وإلا فمن نسب إلى الله تعالى أمراً لم يأت به من عند الله عهد، فهو قائل على الله ما لا علم له به، وهذا مقرون بالشرك ووصية إبليس، قال تعالى: (**قل إنما حرم ربى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحق، وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون**) سورة الأعراف الآية(٣٣). وقال تعالى: (**ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين إنما يأمركم بالسوء والفحشاء وأن تقولو على الله ما لا تعلمون**) سورة البقرة من الآية (١٦٨) والآية (١٦٩)، فإذاً قد صح أنه لا سبيل إلى معرفة ما أراد الله تعالى إلا من قبل رسول الله ﷺ، ولا يكون الدين=

ولأحمد قولان(١).

وأصل الخلاف: أن المجتهد من الصحابة عندنا كالمجتهد من غيرهم.

وعندهم بخلافه.

ويتفرع على هذه المسألة أن الصحابة لو أجمعوا مع اختلاف غيرهم من التابعين المجتهدين، فإن قلنا: باختصاصه لم يعتبر خلافه، وإلا اعتبر.

= إلا من عند الله تعالى فالصحابة رضي الله عنهم هم الذين شاهدوا رسول الله ﷺ، وسمعوه فإجماعهم على ما أجمعوا عليه هو الإجماع المفترض إتباعه، لأنهم نقلوه عن رسول الله ﷺ عن الله تعالى بلا شك».

انظر النبذ في أصول الفقه لابن حزم ص ٢٠.

هذا وقد وصف إمام الحرمين الجويني التفريق بن عصر وعصر بقوله: «وهذا تحكم لا أصل له، فإن الدال على وجوب الإجماع في الأعصار واحد، وليس للتحكم بتخصيص عصر وجه لا في عقل، ولا في سمع، وهو بمثابة قول من يقول: لا احتجاج إلا في قياس الصحابة، ولولا أرادتنا على جميع المسائل لأضربنا عن أمثال هذا».

انظر البرهان لإمام الحرمين الجويني ١/٧٢١.

(١) القول الأول: الإجماع يختص بالصحابة، قال ابن قدامة المقدسي: «إجماع أهل كل عصر حجة كإجماع الصحابة خلافاً لداود، وقد أومأ أحمد رحمه الله إلى نحو ذلك».

انظر روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسي ص ٧٤.

القول الثاني: إجماع أهل كل عصر حجة، حيث نقل المجد بن تيمية عن القاضي أبو يعلى إنه قال: «إجماع أهل كل عصر حجة، ولا يجوز اجتماعهم على الخطأ، وهذا ظاهر كلام أحمد في رواية المروزي، وقد وصف أخذ العلم فقال: ينظر ما كان عن رسول الله ﷺ، فإن لم يكن فعن أصحابه، فان لم يكن فعن التابعين».

انظر المسودة لآل تيمية ص ٣١٧ ـ ٣١٨.

مسألة إجماع أهل البيت[1] ليس بحجة[2] خلافاً للشيعة[3]. وأصل

---

(١) أهل البيت هم: سيدنا على، والسيدة فاطمة بنت رسول الله ﷺ ونجلاهما الحسن والحسين رضى الله عنهم لما رواه أحمد فى مسنده عن عطاء بن أبى رباح قال: حدثنى من سمع أم سلمة تذكر أن النبى ﷺ كان فى بيتها فأتته فاطمة ببرمة فيها خزيرة، فدخلت بها عليه، فقال لها: ادعى زوجك وابنيك، قالت: فجاء على والحسين والحسن فدخلوا عليه فجلسوا يأكلون من تلك الخزيرة وهو على منامه له على دكان تحته كساء له خيبرى قالت: وأنا أصلى فى الحجرة فأنزل الله عز وجل هذه الآية: «(إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً) قالت: فأخذ فضل الكساء فغشاهم به ثم أخرج يده فألوى بها إلى السماء ثم قال: «اللهم هؤلاء أهل بيتى وخاصتى فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، اللهم هؤلاء أهل بيتى وخاصتى فاذهب عنه الرجس وطهرهم تطهيراً» قالت: فأدخلت رأسى البيت فقلت: وأنا معكم يا رسول الله قال: إنك إلى خير إنك إلى خير».

انظر مسند أحمد بن حنبل ٢٩٢/٦.

والبرمة: قدر من حجارة.

انظر القاموس المحيط للفيروز ابادى (برم) ٧٧/٤.

والخزيرة: شبه عصيدة بلحم.

انظر القاموس المحيط للفيروز ابادى (خزر) ١٩/٢.

(٢) إجماع أهل البيت ليس بحجة هو مذهب الجمهور من الأئمة الأربعة، واستدلوا على ذلك: بأن عليًا رضي الله عنه خالفه الصحابة فى كثير من المسائل، ولم يقل لأحد ممن خالفه: إن قولى حجة فلا تخالفى.

انظر شرح اللمع للشيرازى ٧١٦/٢ ـ ٧١٧، المحصول للرازى ٨٠/٢ ـ ٨١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٣٦/٢، أصول السرخسى ٣١٤//١ ـ ٣١٥، جمع الجوامع لابن السبكى ١٧٩/٢، المسودة لآل تيمية ٣٣، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ٢٨٣، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣٤١/٢ ـ ٢٤٣، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ٢٢٨/٢ ـ ٢٢٩.

(٣) الشيعة: هم الذين شايعوا علياً رضي الله عنه، وقدموه على سائر أصحاب رسول الله ﷺ، وهم ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: الغالية، سموا بهذا الاسم، لأنهم غالوا فى حب على، وكانوا يفضلونه على كل الصحابة.

الصنف الثانى: الرافضة الإمامية، وسموا بهذا الأسم لرفضهم إمامة أبى بكر وعمر رضى الله عنهما، وهم مجمعون على أن النبى ﷺ نص على إستخلاف على بن أبى طالب بأسمه، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الإقتداء به بعد وفاة النبى ﷺ، وإن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف، وأنها قرابة، وزعموا أن الإمام لا يكون إلا أفضل الناس، كما زعموا أن علياً رضوان =

الخلاف مبنى على ثبوت العصمة لهم، أم لا(1).

= الله عليه كان مهيب فى جميع أحواله، وأنه لم يخطىء فى شىء من أمور الدنيا.
الصنف الثالث: الزيدية: وسموا بهذا الاسم لتمسكهم بقول زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب، وكان زيد بن على يفضل على بن أبى طالب على سائر أصحاب رسول الله ﷺ.
انظر مقالات الإسلاميين لأبى الحسن الأشعرى ١/٦٥ ـ ٦٦، ٨٨، ١٣٦، ١٣٧.
هذا وقد استدل الشيعة على أن إجماع أهل البيت حجة بالكتاب والسنة والمعقول.
أما الكتاب: فقوله تعالى: (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً) سورة الأحزاب من الآية (٣٣).
وجه الاستدلال: قالوا: أن الله تعالى أخبر عن نفى الرجس عن أهل البيت والخطأ رجس فيكون منفيا عنهم، وإذا كان الخطأ منفيا عنهم كان إجماعهم حجة.
أما السنة: فقوله عليه الصلاة والسلام «إنى تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الأخر كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتى أهل بيتى وأنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض» هذا الحديث أخرجه أحمد فى مسنده عن أبى سعيد ٣/١٤.
وأما المعقول: فهو أن أهل البيت أختصوا بالشرف والنسب، وأنهم أهل بيت الرسالة ومعدن النبوة، والوقوف على أسباب التنزيل ومعرفة التأويل وأفعال الرسول وأقواله لكثرة مخالطتهم له عليه السلام، وأنهم معصومون عن الخطأ، فكانت أقوالهم وأفعالهم حجة على غيرهم، بل قول الواحد منهم، ضرورة عصمته عن الخطأ كما فى أقوال النبى ﷺ وأفعاله.
انظر شرح اللمع للشيرازى ٢/٧١٧ ـ ٧٢٠، أصول السرخسى ١/٣١٤، المحصول للرازى ٢/٨١ ـ ٨٣، الإحكام فى أصول الأحكام الآمدى ١/٣٥٢ ـ ٣٥٦، تنقيح الفصول للقرافى ص ٣٣٤، نهاية السول للأسنوى ٢/٤٠١ ـ ٤٠٢، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ٢٨٣، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٢/٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(١) قال صاحب شرح مسلم الثبوت محب الله بن عبد الشكور: أعلم أن العصمة قد تطلق على الاجتناب عن الكبائر والأخلاق الباطلة الذميمة، ولا شك فى عصمتهم بهذا المعنى، ولا يرتاب فيها إلا سفيه خلع ربقة الإسلام من عنقه.
وقد تطلق على اجتناب الصغائر مع ذلك الاجتناب، ونرجوا أن يكونوا معصومين بهذه العصمة.
وأيضا قد تطلق على عدم صدور ذنب لا عمداً ولا سهواً ولا خطأً، ولا عدم الوقوع فى خطأ اجتهادى فى حكم شرعى، وهذا هو محل الخلاف بيننا وبينهم، فهم قالوا: أهل البيت معصومون عن ذلك كله من أنواع الذنوب وأنواع الخطأ، ويدعون إن فتواهم كقول الأنبياء فى وجوب الإتباع وكونه من الله تعالى، ونسبتهم إلى رسول الله ﷺ كنسبة الأنبياء العاملين بالتوراة إلى موسى عليه السلام.
وعندنا: العصمة بهذا الوجه مختصة بالأنبياء فيما يخبرون بالوحى وما يستقرون عليه، =

١١٠ ـ مسألة: قال القاضى أبو حازم[1] من الحنفية كما حكاه الصيمرى[2] عنه: إجماع الخلفاء الأربعة حجة[3].

=وأهل البيت كسائر المجتهدين يجوز عليهم الخطأ فى اجتهادهم وهم يصيبون ويخطئون. وكذا يجوز عليهم الزلة وهى وقوعهم فى أمر غير مناسب لمرتبتهم من غير تعمد كما وقع من سيدة النساء رضى الله تعالي عنها من هجرانها خليفة رسول الله حين منعها فدك من جهة الميراث ولا ذنب فيه».

انظر شرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ٢/٢٢٨.

(١) هو عبد الحميد بن عبد العزيز أبو حازم الحنفى، قاضى القضاة، ولى قضاء الشام والكوفة والكرخ، كان جليل القدر ورعًا وعالمًا بمذهب أبى حنيفة، وبالفرائض والحساب والقسمة والوصايا، وبالمناسخات، من تصانيفه: المحاضر والسجلات، أدب القاضى، كتاب الفرائض. توفى سنة ٢٩٢هـ.

انظر ترجمته فى الجواهر المضيئة فى طبقات الحنفية لعبد القادر بن محمد القرشى ١/٢٩٦ ـ ٢٩٧. شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٢/٢١٠، البداية والنهاية لابن كثير ١١/٩٩.

(٢) فى نسخة : ب (الصمرى) وهو تحريف والتصويل من الأصل.

(٣) ممن ذهب أيضا إلى أن إجماع الخلفاء الأربعة حجة الإمام أحمد بن حنبل فى رواية. حجته: قوله عليه الصلاة والسلام: «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء المهديين عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم والمحدثات فإن كل بدعة ضلالة» هذا الحديث أخرجه الحاكم فى المستدرك عن العرباض بن سارية السلمى ١/٩٧، كتاب العلم، باب كل محدثه بدعة وكل بدعة ضلالة.

وجه الدلالة: أنه ﷺ أوجب إتباع سنتهم كما أوجب اتباع سنته، والمخالف لسنته لا يعتد بقوله، فكذلك المخالف لسنتهم.

هذا ولأجل مذهب أبو حازم: وهو إن إجماع الخلفاء الأربعة حجة، فإنه لم يعتد بخلاف زين بن ثابت للخلفاء فى توريث ذوى الأرحام، وحكم برد أموال حصلت فى بيت مال المعتضد إلى ذوى الأرحام، وقبل المعتضد فتياه، وأنفذ قضاءه وكتب به إلى الأفاق.

انظر أصول السرخسى ١/٣١٧، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الذين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ٢/٢٣١، المحصول للرازى ٢/٨٣، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/٣٥٧، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٣٦، تنقيح الفصول للقرافى ٣٣٥، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢/٣٦٧، نهاية السول للأسنوى ٢/٤٠٣ ـ ٤٠٤، المدخل إلى مذهب الأمام أحمد ٢٨٣، المسودة لآل تيمية ٣٤٠، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢/٢٣٩.

وقيل: إجماع الشيخين حجة(1).

والجمهور: على خلافه(2).

وأصل المسألة: الخلاف فى أن قول الصحابى المشهود له بمزية حجة أم لا(3)؟

---

(1) نقل هذا القول: «وهو إن إجماع الشيخين حجة، ابن بدران الدمشقى فى المدخل عن الإمام أحمد بن حنبل فى رواية لقوله عليه الصلاة والسلام «اقتدوا باللذين من بعدى، وأشار إلى أبى بكر وعمر هذا الحديث أخرجه ابن ماجة فى سننه عن حذيفة بن اليمان ٣٧/١، المقدمة باب فى فضائل أصحاب رسول الله ﷺ.

وجه الدلالة: أنه لو لم تقدم الحجة بقولهم لما أمرنا باتباعهم، قال ابن بدران الدمشقى: «وهذا قول هو الحق».

انظر المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لابن بدران الدمشقى ص ٢٨٣.

(2) ذهب الجمهور والإمام أحمد بن حنبل فى رواية إلى أن إجماع الخلفاء الأربعة مع مخالفة غيرهم لهم ليس حجة، لأن العصمة طريقها الشرع، والشرع ورد بها لجميع الأمة فلا يجوز إثباتها فى حق بعض الأمة».

انظر شرح اللمع للشيرازى ٧١٥/٢، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣٥٧/١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٣٦/٢، المحصول للرازى ٨٣/٢، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ٢٣١/٢، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص ٢٨٣، روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسى ص ٧٣، المسودة لآل تيمية ص ٣٤٠، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢٣٩/٢، جمع الجوامع لابن السبكى ١٧٩/٢.

(3) اتفق أهل العلم على أن قول الصحابى فى مسائل الاجتهاد لا يكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين إماما كان، أو حاكماً، أو مفتياً.

وقد نقل الاتفاق فى هذه المسألة الآمدى، وابن الحاجب، وابن السبكى، وابن النجار وغيرهم من العلماء ولكنهم اختلفوا فى كونه حجة على التابعين ومن عداهم من المجتهدين:

فذهب مالك بن أنس رضي الله عنه، وأبو بكر الرازى، وأبو سعيد البردعى، وشمس الأئمة السرخسى من أصحاب أبى حنيفة، والإمام الشافعى فى قوله القديم، وأحمد بن حنبل فى رواية له أنه حجة مقدمة على القياس.

وذهبت الأشاعرة، والمعتزلة، والإمام الشافعى فى قوله الجديد، وأحمد بن حنبل فى رواية عنه، والكرخى إلى أنه ليس بحجة، واختاره الآمدى، وابن الحاجب، والبيضاوى، والغزالى.

وذهب قوم: إلى أنه أنه إن خالف القياس فهو حجة وإلا فلا. =

١١١ ـ مسألة : قول الواحد إذا لم يكن فى العصر سواه هل يكون إجماعاً؟

فيه خلاف.

جعل ابن برهان، وابن السمعانى[١] فى القواطع مأخذه الخلاف فى اشتقاق الإجماع: فإن قلنا: من الاجتماع والاتفاق فقول الواحد ليس بإجماع.

وإن قلنا: من العزم فيكون إجماعا، لأنه يستقل بعزمه.

قالا: والتأويل الأول أشبه باصطلاح العلماء، والثانى أشبه بوضع اللغة[٢].

= وذهب قوم: إلى أن الحجة فى قول أبى بكر وعمر.

وذهب قوم: إلى أن قول الخلفاء الأربعة حجة.

انظر هذه الآراء وأدلتها بالتفصيل فى أصول السرخسى ٢/١٠٥ وما بعدها، المستصفى للغزالى ١/٢٦٠ ـ ٢٦٧، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى، ٤/٢٠١ ـ ٢٠٨، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٢٨٧ ـ ٢٨٨، تنقيح الفصول للقرافى ٤٤٥ ـ ٤٤٦، الإبهاج فى شرح المنهاج وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/١٩٢ ـ ١٩٦، جمع الجوامع لابن السبكى ٢/٣٥٤، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ٢/١٨٥ ـ ١٨٧، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٤/٤٢٢، المسودة لآل تيمية ٣٣٦ ـ ٣٣٨.

(١) هو منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزى أبو المظفر السمعانى الحنفى ثم الشافعى، كان إمام وقته فى مذهب أبى حنيفة، فلما حج ظهر له بالحجاز ما اقتضى انتقاله إلى مذهب الشافعى، من تصانيفه: القواطع فى أصول الفقه، الإنتصار لأصحاب الحديث، المنهاج لأهل السنة، توفى سنة ٤٨٩هـ.

انظر ترجمته فى ا للباب فى تهذيب الأنساب لابن الأثير الجزرى ٢/١٣٨ ـ ١٣٩، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٣/٣٩٣ ـ ٣٩٤.

(٢) قال ابن السمعانى: «اختلفوا فى معنى تسميته بالإجماع فقال قوم: هو مأخوذ من إجتماع الأقوال عليه فصار بالإجتماع إجماعاً.

وقال آخرون: بل هو مأخوذ من الجمع الذى هو العزم من قولهم: قد أجمع فلان على كذا: إذا عزم عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾ سورة يونس من الآية (٧١) أى أعزموا عليه. =

قلت: هو مبنى على أنه هل يشترط فى الإجماع اتفاق من يبلغ عدده درجة التواتر أم لا؟

وفيه قولان.

وهذا المبنى مبنى على خلاف آخر: وهو أن المستند فى حجة الإجماع هل هو الأدلة العقلية وهو أن الجمع الكثير لا يتصور تواطؤهم على الخطأ؟ أو الأدلة السمعية(1)؟! فيه خلاف وقد سبق.

وقد يقال: إنه مبنى على الخلاف فى إعتبار قول العوام.

فإن قلنا: العوام داخلون تبعاً فإذا لم يكن فى العصر إلا مجتهد واحد، فهم داخلون معه فيكن إجماعاً، وإلا فلا، لأن الإجماع لا يصدق إلا من اثنين فصاعداً.

١١٢ ـ مسـألة: الإجماع عن خبر من الأخبار هل يكون دليلاً على صحته قطعاً؟

فيه قولان:

حكاهما ابن السمعانى فى القواطع.

= وقال النبى ﷺ «من لم يجمع الصيام قبل طلوع الفجر فلا يصوم» الحديث سبق تخرجيه أى يلويه وهذا المعنى باللغة، والأول بالشرع أشبه، وعلى المعنى الثانى يصح الإجماع من الواحد، وعلى المعنى الأول لا يصح إلا من جماعة».

انظر قواطع الأدلة لابن السمعانى ١/١٥٦.

(١) فى الأصل وب: «العقلية» وهو تحريف والتصويب ما قد أثبتناه فى المتن من كتب الأصول.

أحدهما: أن إجماعهم يدل على صحة الخبر إذا علم أنهم أجمعوا لأجله.

والثانى: لا يدل على صحته، وإنما يدل على صحة الحكم.

قال: وهو أولى القولين، لجواز اتفاقهم على العمل به لأجل التعبد بخبر الواحد[١].

قال: والخلاف مبنى على أن الإجماع إذا انعقد عن دليل هل يكن منعقداً على الحكم الثابت بالدليل؟

أو يكون منعقداً على الدلائل الفرعية للحكم[٢]؟

فذهب بعض المتكلمين من الأشعرية: إلى أنه منعقد عن الدلائل الفرعية للحكم[٣].

وذهب[٤] أكثر الفقهاء من المتكلمين: إلى أنه ينعقد على التخرج من الدلائل[٥] العميمة[٦] [وهو الصحيح][٧]، لأن الحكم هو المطلوب من الدليل ولأجله انعقد الإجماع[٨].

---

(١) قال ابن السمعانى فى القواطع: «مسألة الإجماع الواقع على موجب خبر من الأخبار هل يكون دليلا على صحة الخبر؟

فمنهم من قال: يدل على ذلك إذا علم أنهم أجمعوا لأجله.

ومنهم من قال: إن إجماعهم يدل على صحة الحكم ولا يدل على صحة الخبر وهذا أولى القولين، لأنه يجوز أن يكونوا اتفقوا على العمل به، لأن التعبد ثابت بخبر الواحد، وهذا التعبد ثبت فى حق الكافة».

انظر قواطع الأدلة لابن السمعانى ١/١٦١ ب ـ ١٦٢ أ.

(٢) فى قواطع الأدلة لابن السمعانى: «على دليل الموجب بالحكم» ١/١٦١ ب.

(٣) فى قواطع الأدلة لابن السمعانى: «على الدليل الموجب ١/١٦١ ب.

(٤) فى قواطع الأدلة لابن السمعانى: «وذكر» ١/١٦١ ب.

(٥) فى قواطع الأدلة لابن السمعانى: «منعقد على الحكم المستخرج من الدليل ١/١٦١ ب.

(٦) كلمة: العميمة» غير موجودة فى قواطع الأدلة لابن السمعانى.

(٧) ما بين المعقوفين من قواطع الأدلة لابن السمعانى ١/١٦١ ب.

(٨) انظر هذا النص فى قواطع الأدلة لابن السمعانى ١/١٦١ ب.

١١٣ ـ مسألة: ذهب الجمهور إلى إن الإجماع لابد له من مستند، فأما إذا لم يستند قول المجمعين إلى دليل فلا يكون حجة، لأن إثبات الحكم بغير دليل لا يجوز[١].

وذهبت طائفة من المتكلمين إلى أنه يكون حجة إن وفقهم الله تعالى للحق[٢] لقوله: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند

(١) استدل الجمهور على أن الإجماع لابد له من مستند بعدة أدلة منها:
١ ـ أنه لو جاز انعقاد الإجماع من غير دليل لم يكن لاشتراط الإجتهاد فى أقوال المجمعين معنى، وذلك لأن العامى قادر على أن يأتى بمثل أقوالهم، ولا خلاف أن الإجتهاد شرط فثبت بذلك أن الإجماع لابد له من دليل يستند إليه.
٢ ـ أن المقالة إذا لم تستند إلى دليل لم يعلم انتسابها إلى وضع الشرع، وما لا يعلم أنتسابها إلى وضع الشرع فلا يجوز الأخذ بها.
٣ ـ أن القول فى الدين من غير دليل، ولا أمارة خطأ فلو اتفقوا عليه كانوا مجمعين على الخطأ، وذلك محال قادح فى الإجماع.
٤ ـ أن الصحابة ليسوا بآكد حالاً من النبى عليه الصلاة والسلام، ومعلوم أنه لا يقول ولا يحكم إلا عن وحى لقوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى﴾ فالأمة أولى أن لا تقول إلا عن دليل.
٥ ـ أنه لو جاز انعقاد الإجماع من غير دليل، لجاز ذلك لكل واحد منهم فإنهم إنما يجمعون على الحكم بأن يقول كل واحد به، ولو جاز ذلك لأحادهم، لم يكن للجمع فى ذلك مزية على الآحاد.
انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ٥٦/٢ ـ ٥٧، الوصول إلى الأصول لابن برهان ١١٤/٢ ـ ١١٥، المحصول للرازى ٨٨/٢، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣٧٤/١ ـ ٣٧٧، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٣٩/٢، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣٨٩/٢، جمع الجوامع لابن السبكى ١٥٩/٢، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ٢٣٨/٢ ـ ٢٣٩، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ٢٨٣، المسودة لآل تيمية ٣٣٠.
(٢) استدلت هذه الطائفة على جواز انعقاد الإجماع من غير دليل:
بإن الإجماع حجة فلو افتقر فى جعله حجة إلى دليل، لكان ذلك الدليل هو الحجة فى إثبات الحكم المجمع عليه، ولم يكن فى إثبات كون الإجماع حجة فائدة.
وقد أجاب الجمهور عن هذا بقولهم:
إن إسناد الحكم إلى دليل لا يخرج الإجماع عن أن يكون حجة، فإن قول رسول الله ﷺ حجة، وإن كان مستنداً إلى الوحى، فاستناده إلى الوحى لم يخرجه عن أن يكون حجة فكذا استناد الإجماع إلى دليل. =

الله حسن»[1].

قال ابن برهان: وبناء المسألة على حرف وهو أن الحكم الشرعى عندنا لا يعقل إلا إذا استند إلى دليل شرعى.

وعند المخالفة يجوز إثباته من غير دليل شرعى.

وقال الماوردى والرويانى فى كتاب القضاء: أصل الخلاف ينبنى على أن الإلهام هل هو دليل شرعى؟

فإن قلنا: يصح جعله دليلاً شرعياً جوزنا الانعقاد لا عن دليل أخر وإلا فلا.

قال الماوردى: والقائل بانعقاده[2] لا عن دليل هو قول من جعل الإلهام دليلاً[3].

= انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ٢/٥٧ ـ ٥٨، الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/١١٥ ـ ١١٦، المحصول للرازى ٢/٨٨، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/٣٧٧ ـ ٣٧٨، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٣٩، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢/٣٩٠، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت ٢/٢٣٩، المسودة لآل تيمية ٣٣٠.

(١) هذا الحديث أخرجه الإمام أحمد فى مسنده عبد الله بن مسعود قال: إن الله نظر فى قلوب العباد فوجد قلب محمد ﷺ خير قلوب العباد فاصطفاه لنفسه فابتعثه برسالته ثم نظر فى قلوب العباد بعد قلب محمد ﷺ فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد فجعلهم وزراء نبيه يقاتلون على دينه فما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رأوه سيئاً فهو عند الله سيئاً.

(٢) فى نسخة: ب «بانعقاده والتصويب من الأصل.

(٣) قال الماوردى والرويانى فى كتاب القضاء ما نصه: «فإن تجرد الإجماع عن دليل يدعو إليه ووجد الاتفاق عليه فقد اختلف فى صحته وجواز انعقاده.

فذهب شاذ من أهل العلم إلى جوازه استدلالاً بقول النبى ﷺ «ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن» وهذا قول من جعل الإلهام دليلاً.

والذى عليه جمهور العلماء أنه لا يصح انعقاد الإجماع إلا بدليل، لأمرين:

أحدهما: إن إثبات الشرع بغير دليل لا يجوز.

والثانى: إن إتفاق الكافة بغير سبب لا يوجد.

انظر الحاوى للماوردى ج٢١ ورقة ٩٧، بحر المذاهب للرويانى ج١١ ورقة ١٢٣ ـ ١٢٤

١١٤ ـ مسألة: المجتهد إذا كان غير عدل ففى اعتبار قوله فى الإجماع أقوال[1]:

ثالثها: يعتبر فى حق نفسه خاصة[2].

وأصل الخلاف أن العدالة هل هى ركن فى الاجتهاد كالعلم؟ أو ليست بركن، وإنما نعتبره لأنا نثق بإخباره عن نفسه؟

---

(١) اختلف العلماء فى اشتراط العدالة فى المجمعين على أقوال:
القول الأول: تشترط العدالة، ونسبه صاحب فواتح الرحموت إلى الحنفية ثم قال:
بل الجمهور شرطوا العدالة.
وقال شارحه محب الله بن عبد الشكور: وهو الحق.
وقال أبو بكر الرازى من الحنفية: هذا الصحيح عندنا.
وقال ابن النجار الحنبلى: وهو الصحيح.
واستدل أصحاب هذا القول بما يأتى:
١ ـ أن الحجية فى الإجماع حقيقة للتكريم لأهله، والفاسق لا يستحق التكريم.
٢ ـ أن قول الفاسق واجب التوقف فلا دلخل له فى الحجية.
انظر فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ٢/٣١٨ ـ ٢١٩، أصول السرخسى ١/٣١١، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢/٢٢٨، تيسير التحرير ٣/٢٢٨، كشف الأسرار للبزدوى ٣/٢٣٧.
القول الثانى: لا تشترط العدالة، وذهب إليه أبو إسحاق الشيرازى، وإمام الحرمين الجوينى، واختاره الآمدى، وابن الحاجب، والغزالى.
واستدلوا على ذلك: بأن الأدلة الدالة على حجية الإجماع مطلقة عن تقييد الأمة بكونها عدلا، فاعتبار إجماع العدول مع مخالفة الفاسق لا مدرك له شرعًا، وكل حكم لا مدرك له شرعًا وجب نفيه. انظر شرح اللمع للشيرازى ٢/ ٧٢٠، البرهان لإمام الحرمين الجوينى ١/٦٦٨ ـ ٦٩٠، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/٣٢٦ ـ ٣٢٨، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٣٣ ـ ٣٤، المستصفى للغزالى ١/١٨٣.
(٢) انظر هذا القول فى مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٣٣، الإحكام فى أصول الأحكام، للآمدى ١/٣٢٦، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحد الله بن عبد الشكور ٢/٢١٩.
وهناك قول رابع: وهو إن ذكر مستنداً صالحاً اعتد بقوله وإلا فلا.
قال ابن السمعانى: ولا بأس بهذا القول.
انظر المسودة لآل تيمية ص ٣٣١، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢/٢٢٨ ـ ٢٢٩.

فيه خلاف(١).

١١٥ ـ مسألة: إذا اجتمع أهل العصر على حكم هل لهم أو لبعضهم أن يرجع عنه فيصير مسئلة؟

خلاف فيه وجهان مبنيان على اشتراط انقراض العصر فى الإجماع فمن اعتبره: جوز ذلك.

ومن لم يعتبره: وهو الراجح لم يجوزه.

قال سليم: والخلاف فى انقراض [العصر](٢)، هو فى غير الإجماع السكوتى(٣)، أما إذا وجد القول أو الفعل من بعضه، وسكت الباقون فإنقراض العصر معتبر فى ذلك بلا خلاف.

ومما يتفرع على الخلاف فى اشتراط انقراض العصر، الخلاف فى أن للمجمعين الرجوع فيما أجمعوا عليه إذا ظهر لهم بعد ذلك ما يوجب الرجوع؟

---

(١) شرط الإمام الغزالى فى المجتهد أن يكون عدلاً مجتنباً للمعاصى القادحة فى العدالة، قال: وهذا يشترط لجواز الإعتماد على فتواه فمن ليس عدلاً فلا تقبل فتواه، أما هو فى نفسه فلا، فكأن العدالة شرط القبول للفتوى لا شرط صحة الاجتهاد.

انظر المستصفى للغزالى ٢/ ٣٥٠.

وقال ابن السبكى: العدالة لا تشترط على الأصح.

وعلل المحلى هذا القول: بأنه يجوز أن يكون للفاسق قوة الاجتهاد.

انظر شرح المحلى على متن جمع الجوامع ٢/٣٨٥.

(٢) ما بين المعقوفين زيادة لازمة تقتضيها العبارة.

(٣) الإجماع السكوتى: هو أن يقول بعض أهل الإجتهاد بقول، وينتشر ذلك فى المجتهدين من أهل ذلك العصر، فيسكتون ولا يظهر منهم اعتراف ولا إنكار انظر المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ٢٨٥، إرشاد الفحول للشوكانى ص ٨٤.

فإن قلنا: أنه شرط جاز لهم الرجوع وإلاً فلا، ويكون إجماعهم حجة عليهم وعلى غيرهم.

١١٦ ـ مسألة: فى الإجماع السكوتى هل هو حجة أو لا؟(١)

(١) اختلف العلماء فى الإجماع السكوتى هل هو حجة أو لا على مذاهب:
المذهب الأول: إنه إجماع وحجة وهو مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وأكثر أصحاب أبى حنيفة، وبعض أصحاب الشافعى كأبى إسحاق الشيرازى، وأبو إسحاق الإسفراينى، وقال به أيضا الجبائى، لكن من هؤلاء من شرط فى ذلك إنقراض العصر كالجبائى.
حجتهم: ١ ـ أنه لو شرط لانعقاد الإجماع التنصيص من كل واحد منهم على قوله، وإظهار الموافقة مع الآخرين قولاً لأدى ذلك إلى أن لا ينعقد إجماع أبداً، لأنه لا يتصور إجتماع أهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم إلا نادراً، إذ العادة فى كل عصر إفتاء الأكابر وسكوت الأصاغر تلسيماً.
٢ ـ أن العادة قد جرت بأن أهل الإجتهاد إذا سمعوا جواباً فى حادثة حدثت يجتهدون ويظهرون ما عندهم من الخلاف، فلو كان ههنا عندهم خلاف لما قاله هذا القائل أو فعله لأظهروا ذلك، فلما لم يظهروا ذلك دل على أنهم راضين بذلك.
المذهب الثانى: أنه ليس بإجماع ولا حجة وبه قال الإمام الغزالى والإمام الرازى وأتباعه، ونقله هو والآمدى عن الشافعى، كما عزاه إمام الحرمين أيضا إلى الإمام الشافعى وقال: وهو الذى يميل إليه كلام القاضى، ثم صرح بعد ذلك باختياره وكذا نقل هذا المذهب أبو إسحاق الشيرازى عن داود الظاهرى، والقاضى أبو بكر الباقلانى أيضا، كما نسب أبو الحسين البصرى هذا القول إلى أبى عبد الله البصرى.
حجتهم: أن السكوت يحتمل وجوهاً أخرى سوى الرضا وهى ثمانية:
أحدها: أن يكون فى باطنه ما نع من إظهار القول، وقد تظهر عليه قرائن السخط.
ثانيها: أنه ربما رآه قولاً سائغاً أدى اجتهاده إليه، وإن لم يكن موافقاً عليه.
ثالثها: أنه ربما يعتقد أن كل مجتهد مصيب فلا يرى الإنكار فرضاً أصلاً.
رابعها: أنه ربما أراد الإنكار، لكن ينتهز فرصة التمكن منه، ولا يرى المبادرة إلى مصلحة.
خامسها: أنه ربما لو أنكر لم يلتفت إليه.
سادسها: أنه ربما سكت لظنه أن غيره يقوم مقامه فى ذلك الإنكار وإن كان قد غلط فيه.
سابعها: أنه ربما كان فى مهلة النظر.
ثامنها: أنه ربما رأى ذلك الخطأ من الصغائر فلم ينكره.
وإذا احتمل السكوت هذه الجهات كما احتمل الرضا، أفاد ذلك أنه لا يدل على الرضا لا قطعاً ولا ظاهراً.
المذهب الثالث: أنه حجة وليس بإجماع، قال به أبو هاشم، وأبو بكر الصيرفى.
حجتهم: أن الناس فى كل عصر يحتجون بالقول المنتشر فى الصحابة إذا لم يعرف له مخالف.
المذهب الرابع: أنه إن كان ذلك حكماً من حاكم لم يكن إجماعاً، وإن كان فتيا كان إجماعاً قال به أبو على بن أبى هريرة. حجته: أن هذا القول إن كان من حاكم لم يدل سكوت الباقين=

خلاف مشهور ينبنى التفاته على الخلاف فى أن كل مجتهد مصيب؟ أو المصيب واحد؟ وذلك لاحتمال أن الساكت إنما ترك الإنكار لاعتقاده إن كل مجتهد مصيب.

١١٧ ـ مسألة: يجوز إحداث دليل للإجماع غير ما استدلوا به إذ لامحذور فيه.

وهل يجوز التعليل بعلة غير علتهم؟

= على الإجماع، لأن الواحد قد يحضر مجالس الحكام فيجدهم يحكمون بخلاف مذهبه وما يعتقده، ثم لا ينكر عليه، وأما المفتى فإنما يفتى بناء على المدارك الشرعية وهى معلومة عند غيره، فإذا رآه خالفها نبهه، وأما أمور الرعية وخواص أحوالهم فلا يطلع عليها إلا من ولى عليهم فتلجؤه الضرورة للكشف عنهم فلا يشاركه غيره فى ذلك، فلا يحسن الإنكار عليه، ثم أنه قد يرى المذهب المرجوح فى حق هذا الخصم هو الراجح المتعين فى حق هذا الخصم لأمر أطلع عليه، ولا يمكن الاعتراض عليه لهذه الإحتمالات.

المذهب الخامس: أنه إن كان ذلك حكماً من حاكم كان إجماعاً، وإن كان فتيا لم يكن إجماعاً، قال به أبو إسحاق المروزى.

حجته: أن الحكم إنما يصدر بعد بحث وإتقان بعد الكلام مع العلماء وتصويبهم لذلك، فإن سكتوا عن الحكم جعل ذلك إجماعاً، وأما الفتيا فلا يحتاط فيها كالحكم.

المذهب السادس: أنه إجماع قطعى إذا كثر السكوت وتكرر فيما يعم به البلوى، واختار هذا المذهب صاحب فواتح الرحموت.

انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ٢/٦٦ ـ ٦٧، شرح اللمع للشيرازى ٢/٦٩٠ ـ ٦٩٧، البرهان لإمام الحرمين الجوينى ١/٦٩٨ ـ ٧٠١، أصول السرخسى ١/٣٠٣ ـ ٣٠٥، المستصفى للغزالى ١/١٩١ ـ ١٩٢، المحصول للرازى ٢/٧٤ ـ ٧٦، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١/٣٦١ ـ ٣٦٥، تنقيح الفصول للقرافى ٣٣٠ ـ ٣٣١، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٢/٣٨٠ ـ ٣٨١، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ٢٨١ ـ ٢٨٢، المسودة لآل تيمية ٣٣٥، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٣٧ ـ ٣٨، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور ٢/٢٣٢ ـ ٢٣٥، إرشاد الفحول للشوكانى ٨٤ ـ ٨٦.

فيه قولان[1]: مبنيان على أنه يجوز أن يعلل الحكم بأكثر من علة واحدة.

فإن منعناه امتنع هاهنا.

وإن جوزناه جاز إذ لا يلزم من إظهار علة أخرى نسبة الأولين إلى الغلط.

نعم إن صرحوا وقالوا: ليس لهذا الحكم إلا علة واحدة، فلا يجوز حينئذ إحداث علة أخرى لإجماعهم على نفيها.

١١٨ ـ **مسألة**: هل يعتبر خلاف الأصولى فى الفقه.

ذهب القاضى إلى اعتباره.

وخالفه معظم الأصوليين[2].

---

(١) القول الأول: قال به الأستاذ أبو منصور، وسليم الرازى حيث قالوا: إن العلة كالدليل فى جواز إحداثها، إلا إذا قالوا لا علة إلا هذه، أو تكون العلة الثانية تخالف العلة الأولى فى بعض الفروع فتكون الثانية حينئذ فاسدة.

القول الثانى: قال به القاضى عبد الوهاب حيث قال: ينظر إن كان بحكم عقلى علمنا إن ما عداه ليس بعلة لذلك الحكم، لأن الحكم العقلى لا يجب بعلتين فمن جوزه جعلها كالدليل فلا يمنع التعدد إلا أن ذلك مشروط بأن لا تنافى العلة الثانية علتهم، وإن لا يؤدى إلى خلافهم فرع من فروع علتهم، لأنهما إذا تباينا امتنع لذلك لا للتعليل بهما.

ومن منع التعليل بعلتين فيجب على أصله منع التعليل بعلة غير علتهم، لأن علتهم مقطوع بصحتها، وفى ذلك دليل على فساد غيرها.

انظر هذين القولين فى البحر المحيط، كتاب الإجماع ص ٤٦٠ ـ ٤٦١.

(٢) قال إمام الحرمين الجوينى فى البرهان: «ذهب القاضى إلى أن الأصولى الماهر المتصرف فى الفقه يعتبر خلافه ووفاقه.

والذى ذهب إليه معظم الأصوليين خلاف ذلك، فإن من وصفه القاضى ليس من المفتين، ومن لم يكن منهم ووقعت له واقعة لزمه أن يستفتى المفتين فيها، فهو إذاً من المقلدين ولا اعتبار بأقوالهم فإنهم تابعون غير متبوعين، وحملة الشريعة مفتوها والمقلدون فيها».

انظر البرهان الإمام الحرمين الجوينى ١/٦٨٥.

والخلاف مبنى على الخلاف فى مسئلة أخرى وهى أن الخلاف هل يتجزأ أم لا؟

فإن قلنا: يتجزأ اعتبر خلافه، وإلا فلا.

* * *

الكتاب الرابع فى القياس(١)

١١٩ ـ مسألة : فى جريان القياس فى اللغات فى الأسماء المشتقة الصادرة عن معان معقولة.

(١) القياس لغة : يأتى بمعنى التقدير يقال : قاس الشيء بغيره وعلى غيره فانقاس : إذ قدره على مثاله.

ويأتى بمعنى التسوية يقال : يمشى قيساً: أى يمشى خطوات متساوية.

انظر القاموس المحيط للفيروز آبادى (قيس) ٢/٢٤٢، مختار الصحاح لعبد القادر الرازى (قيس) ٥٥٥ - ٥٥٦، لسان العرب لابن منظور (قيس) ٤/٣٧٩٤.

واصطلاحاً : فقد اختلف العلماء فى إمكان حده :

فذهب إمام الحرمين: إلى أنه يتعذر الحد الحقيقى للقياس فقال : «إن الوفاء بشرائط الحدود شديد، وكيف الطمع فى حد ما يتركب من النفى والإثبات والحكم، والجامع؟ فليست هذه الأشياء مجموعة تحت خاصية نوع، ولا تحت حقيقة جنس، وإنما المطلب الأقصى رسم يؤنس الناظر بمعنى المطلوب».

انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ٢/٧٤٨.

وذهب الجمهور إلى إمكان حده، ولكنهم اختلفوا فى تعريفه.

فنقل إمام الحرمين عن القاضى أبى بكر الباقلانى أنه قال : القياس حمل معلوم على معلوم فى إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر يجمع بينهما من إثبات حكم، أو صفة، أو نفيهما.

انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ٢/ ٧٤٥

وممن ذهب إلى تعريف القياس بهذا الحد الإمام الغزالى فى المستصفى ٢/٢٢٨، أما الآمدى فقد ذكر عدة تعريفات للقياس ثم قال : «والمختار فى حد القياس أن يقال : إنه عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل فى العلة المستنبطة من حكم الأصل».

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣/٢٧٣.

وعرفه ابن الحاجب بأنه «مساواة فرع لأصل فى علة حكمه».

انظر مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٢٠٤. =

قولان : أصحهما كما قال إمام الحرمين ونقل عن معظم المحققين المنع[1].

قلت : والقول بجريانه فيها رأيت التصريح به في كتاب التحصيل للأستاذ أبي منصور البغدادي[2]، ونقله عن أكثر أصحاب الشافعي قال : وقد قال الشافعي في الشفعة: إن الشريك جار، وقاسه على تسمية العرب إمرأة الرجل جارة[3] انتهى.

وأصل الخلاف يلتفت على أن اللغة توفيقية أو إصطلاحية ؟

= وعرفه أبو الحسين البصري بأنه «تحصيل الحكم في الشيء باعتبار تعليل غيره».
انظر المعتمد لأبي الحسين البصري ٢/١٩٦.
وعرفه الجبائي بأنه (حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه لضرب من الشبه).
وعرفه أبو هاشم بأنه «حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه».
انظر المعتمد لأبي الحسين البصري ٢ / ١٩٥

(١) تقدم ذكر الخلاف في هذه المسألة في مباحث الكتاب.

(٢) هو عبدالقادر بن طاهر بن محمد أبو منصور البغدادي الشافعي، فقيه أصولي، أديب شاعر، ماهر في الحساب عارف بالعروض، درس سبعة عشر علماً، كان سخي النفس طيب الأخلاق، من تصانيفه: كتاب فضائح المعتزلة، الفرق بين الفرق، التحصيل في أصل الفقه، كتاب فضائح الكرامية، كتاب الملل والنحل، توفي سنة ٤٢٩هـ٣٨٥.
انظر ترجمته في طبقات الشافعية للسبكي ٥ / ١٣٦، بغية الوعاة للسيوطي ٢ / ١٠٥

(٣) قال الشافعي في الأم مانصه : «قال»: فيقع اسم الجوار على الشريك.
قلت : نعم وعلى الملاصق وعلى غير الملاصق.
قال : الشريك ينفرد باسم الشريك.
قلت : أجل، والملاصق ينفرد باسم الملاصقة دون غيره من الجيران، ولا يمنع ذلك واحداً منهما أن يقع عليه اسم جوار.
قال : أفتوجدني مايدل على أن اسم الجوار يقع على الشريك.
قلت : زوجتك التي هي قرينتك يقع عليها اسم الجوار.
انظر الأم للشافعي ٣ / ٢٣٣.

فمن قال : توقيفية منع من القياس، لأنه إذا كان الأصل لا يعلم إلا بتوقيف فكذا مافى معناه، وقد أشار إلى هذا البناء وحكاه إمام الحرمين فى كتاب التلخيص، وفيه نظر.

وحكى ابن التلمسانى[1] فيما علقه على المنتخب عن بعضهم، ثم قال: والحق إن البحث فيها لا يتوقف على ذلك فإنه يمكن أن يقال : إن الخمر إنما سميت خمراً لمخامرتها العقول بأى طريق كان توقيفياً أو اصطلاحياً ووجدنا الاسم دار مع المخامرة وجوداً وعدماً، ثم وجدنا إن[2] النبيذ كذلك فهل يسمى خمراً أولا؟

قال : وأما فائدته فإن الاصطلاح الخاص إذا استعمل فهل يترتب عليه[3] الأحكام الشرعية أولا؟

وقال ابن برهان : هذا الخلاف مبنى على حرف وهو إن المعنى إذا فهم من الاسم كان ذلك إذناً من العرب فى القياس، ولم يحتج فى ذلك إلى إذن مستأنف.

وعند المنكرين : فهم المعنى من الاسم لا يكون إذناً منهم فى القياس، بل لابد من إستئناف إذن.

قلت : وهذا يشبه مسألة إن النص على العلة لا يكون أمراً بالقياس وسيأتى.

---

(١) هو عبدالله بن محمد بن على الفهرى المصرى الشافعى المعروف بابن التلمسانى شرف الدين أبو محمد، فقيه أصولى تصدر للإقراء بالقاهرة، من تصانيفه شرح التنبية للشيرازى فى فروع الفقه الشافعى، شرح المعالم فى أصول الفقه لفخر الدين، المجموع فى الفقه. توفى سنة ٦٤٤ هـ.
انظر ترجمته فى معجم المؤلفين لرضا كحالة ١٣٣/٦.

(٢) كلمة : «إن» ساقطة من الأصل.

(٣) فى نسخة : «ب» على.

١٢٠ ـ مسألة: فى جريان القياس فى الأسباب[1].

مذهبان[2] : أصحهما الجواز كقياس اللواط على الزنا فى إيجاب الحد بجامع كونه إيلاجاً فى فرج محرم شرعاً مشتهاً طبعاً.

والخلاف يلتفت على أن الحكم الشرعى هل نجز مسبباً كما نجز سبباً؟

---

(١) معنى القياس فى الأسباب : أن يجعل الشارع وصفاً سبباً لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سبباً، وذلك نحو جعل الزنا سبباً للحد فيقاس عليه اللواط فى كونه سبباً للحد.
انظر شرح العضد على مختصر ابن الحاجب ٢ / ٢٥٥ ، إرشاد الفحول للشوكانى ٢٢٢.

(٢) المذهب الأول : المنع من جريان القياس فى الأسباب، قال به أبو زيد الدبوسى واختاره الآمدى، وابن الحاجب، وقال الرازى : أنه المشهور وجزم به البيضاوى. حجتهم : أن قياس الشيء على الشيء يقتضى أن يكون بينهما وصف مشترك وهو العلة، فلو قيس اللواط مثلاً على الزنا فلابد بينهما من وصف مشترك هو علة الموجبية والسببية، وحينئذ يكون السبب ذلك المشترك لا ذلك الزنا على سبيل الخصوصية فلا يكون كل واحد من الزنا واللواط موجباً وسبباً، لأن الحكم لما أسند إلى القدر المشترك استحال مع ذلك إسناده إلى خصوصية كل واحد منهما، ومن شرط القياس بقاء حكم الأصل وهو زائل، لأن المقيس عليه حينئذ يخرج أن يكون مقياس عليه، فإذن جريان القياس فى الأسباب يقتضى أن لا يكون السبب الذى هو أصل سبباً.
المذهب الثانى : جواز جريان القياس فى الأسباب، وقال به أكثر الشافعية منهم الغزالى، وابن برهان، والزركشى حيث قال فى البحر المحيط، والمختار أنه يجوز أن يثبت سبب حكم قياساً على سبب آخر، فإذا حكم الله برجم الزانى جاز أن يطلب المجتهد سبب ذلك حتى يقف على سببه وهو الزنى، فإذا ثبت أن الزنى علة الرجم صح أن نطله بطه نعديها إلى غير الزانى كما يجوز أن يعلل الحكم الثابت على زيد، ويعدى إلى عمرو عند فهم المعنى المقتضى للتعدية فإنه جائز بالإجماع فكذا ماقبله».
انظر كتاب القياس من البحر المحيط للزركشى ٥١٤ – ٥١٥ .
وممن قال بهذا المذهب أيضا المجد بن تيمية.
انظر هذه المسألة بالتفصيل فى الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/ ٢٥٦ ، المحصول للرازى ٤٢١/٢ – ٤٢٢، المستصفى للغزالى ٢/ ٣٣٢ – ٣٣٤، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٨٦/٤ – ٨٩، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/ ٣٤ – ٣٦، كتاب القياس من البحر المحيط للزركشى ٥١٤ – ٥١٥ ، الأسرار والفروع لأبى زيد الدبوسى ٦٧٦ – ٦٧٨ مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢ / ٢٥٥ – ٢٥٦ ، المسودة لآل تيمية ٣٩٩، إرشاد الفحول للشوكانى ٢٢٢ – ٢٢٣.

وفيه خلاف مشهور وحكاه فى المنهاج فى أول الكتاب(١).

فإن قلنا : نعم جاز القياس فيها، فإنه حينئذ شمله دلائل العمل بالقياس فى الأحكام.

وإن قلنا : بالمنع ففيه احتمال.

١٢١ ـ مسألة : التنصيص على العلة ليس أمراً بالقياس(٢).

وقيل :أمر به(٣).

---

(١) قال البيضاوى فى المنهاج : «الثالث : قبل الحكم إما سبب وإما مسبب، كجعل الزنا سبباً لإيجاب الجلد على الزانى، فإن أريد بالسببية الإعلام فحق، وتسميتها حكماً بحث لفظى، وإن أريد التأثير فباطل، لأن الحادث لايؤثر فى القدم ولأنه مبنى على أن للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل».
انظر منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١ / ٦٤.

(٢) قال بهذا وهو أن التنصيص على العلة ليس أمراً بالقياس: الإمام الغزالى،. والأستاذ أبو إسحاق الإسفراينى، والرازى، والبيضاوى، وجماعة من أهل الظاهر، وجماعة من المعتزلة، واختاره الآمدى، وابن الحاجب.
حجتهم : أن الشارع لو قال : حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل أن تكون العلة هى الإسكار، وأن تكون العلة هى إسكار الخمر بحيث يكون قيد كونه مضافاً إلى الخمر معتبراً فى العلة، وإذا احتمل هذا وذاك لم يجز التعبد به إلا بأمر مستأنف بالقياس.
انظر المستصفى للغزالى ٢/٢٧٢ – ٢٧٤، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٤/٧٢ – ٨٢، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى ولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣ / ٢١ – ٢٤، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢ /٢٥٣، المعتمد لأبى الحسين البصرى ٢ / ٢٣٥، المحصول للرازى ٢/ ٢٩٩ .

(٣) قال بهذا الرأى : وهو أن التنصيص على العلة أمر بالقياس الإمام أحمد بن حنبل، والقاشانى، والنهروانى، وأبو بكر الرازى، والكرخى، كما اختاره صاحب فواتح الرحموت محمد بن نظام الدين الأنصارى.
حجتهم : ١ – أن ذكر العلة يفيد التعميم عرفاً وذلك أنه لو قال : الأب لابنه لا تأكل هذا الطعام، لأنه مسموم فإنه يفهم منه المنع من أكل كل مسموم.
٢ – لو لم يكن ذكر العلة لتعميم الحكم فى محال ثبوتها لعرى عن الفائدة إذ لا فائدة فى ذكر العلة وتعريفها إلا اتباعها بإثبات الحكم أينما تثبت، واللازم منتف، لأن فعل الآحاد لا يخلو عن فائدة فكيف الشارع.
انظر فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن=

وقال أبو عبدالله البصرى: إن كان في الفعل المحرم، فأمر به، أو في الطلب فليس أمر به[1].

وحكاه القاضى أبوبكر عن بعض القدرية قال: وإنما حملهم على هذا التفصيل أصل لهم في التوبة وهو من فروع التعديل والتجويز، وذلك أنهم قالوا: أمر بالقبائح ولا يتخصص فلهذا لا تصح التوبة[2] عندهم عن قبيح مع الأصرار على آخر، ويصح التلبس بعبادة مع ترك أخرى، وهذا الأصل الذى قالوه لا طائل تحته.

واعلم أن الخلاف في هذه المسألة يلتفت على أن النص على التعليل، هل هو نص على التعميم، أولا؟!.

فمن قال: أنه نص على التعميم فليس بحكم عنده مأخوذ من (القياس، بل هو مأخوذ من)[3] النص في جميع الصور، ولهذا قال به النظام[4] مع إنكاره القياس.

= عبد الشكور ٢/ ٣١٦ – ٣١٧، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢ / ٢٥٤، المسودة لال تيمية ٣٩٠، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٤ / ٢٢١.

(١) نقل أبو الحسين البصرى في المعتمد عن قاضى القضاة عبدالجبار أنه أن الشيخ أبو عبدالله البصرى احتج لمذهبه: بأن من فعل فعلاً لغرض من الأغراض فإنه لا يجب أن يفعل ما ساواه في ذلك الغرض.

ومن ترك فعلاً لغرض فإنه يترك ما ساواه في ذلك الغرض، فإذا حرم الله تعالى الخمر لشدتها فإن الشدة تكون وجه المصلحة، ولا يكون كذلك إلا ولها يترك الفعل، وإذا كانت وجهاً في الترك وجب أن يشيع في تحريم كل شدة، فإذا وجب أكل السكر، لأنه حلو لم يجب أن يشيع في كل حلو.

انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ٢/٢٣٧ – ٢٣٨.

(٢) كلمة: «التوبة» ساقطة من نسخة ب.

(٣) مابين المعقوفين ساقطة من نسخة ب.

(٤) هو إبراهيم بن يسار بن هانىء أبوإسحاق البصرى المعروف بالنظام المعتزلى المشهور، كان رئيس فرقة من المعتزلة، وكان شديد الحفظ فحفظ القرآن، والتوراة، والإنجيل، طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، من تصانيفه: النكت في عدم حجية الإجماع، توفى سنة ٢٣١ هـ.

انظر ترجمته في طبقات المعتزلة ص ٥٩، تاريخ بغداد للخطيب البغداد ٦/٩٧ – ٩٨.

ومن قال بأنه ليس نصاً على التعميم كان الحكم عنده مأخوذاً بالقياس.

١٢٢ ـ مسألة : من أنواع الإيماء[١] إلى العلة أن يذكر الشارع وصفًا مناسبًا مع الحكم مثل «لايقضى القاضى وهو غضبان»[٢] فإن ذكر الوصف صريحاً والحكم مستنبط مثل ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[٣] أو بالعكس فأقوال :

أحدهما : كلاهما إيماء.

والثانى : ليس بايماء.

والثالث : إن الأول وهو ذكر الوصف إيماء دون الثانى وهو ذكر الحكم، وقد حكى هذا الخلاف ابن الحاجب فى المختصر ولم يرجح شيئا[٤].

ورجح فى الكبير[٥] الثالث[٦].

(١) الإيماء فى اللغة : مصدر أومأ إلى الشيء إذا أشار إليه.
انظر القاموس المحيط للفيروز ابادى (ومأ) ١ / ٣٣.
وإصطلاحا : عرفه ابن الحاجب بأنه «اقتران وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدا».
انظر مختصر ابن الحاجب ٢ / ٢٣٤.

(٢) هذا الحديث أخرجه ابن ماجه فى سننه عن عبدالملك بن عمير أنه سمع عبدالرحمن بن أبى بكرة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «لا يقضى القاضى بين أثنين وهو غضبان».
انظر سنن ابن ماجه ٢ / ٧٧٦.

(٣) سورة البقرة من الآية ٢٧٥ .

(٤) قال ابن الحاجب فى مختصره «ومثل ذكر وصف مناسب مع الحكم مثل (لا يقضى القاضى وهو غضبان)، فإن ذكر الوصف صريحا والحكم مستنبط مثل : (وأحل الله البيع) أو بالعكس، فثالثها : الأول إيماء لا الثانى، فالأول على أن الإيماء اقتران الوصف بالحكم وإن قدرا أحدهما، والثانى على أنه لابد من ذكرهما، والثالث على أن ذكر المستلزم له كذكره والحل يستلزم الصحة».
انظر مختصر ابن الحاجب ٢ / ٢٣٦.

(٥) هو المختصر الكبير لابن الحاجب واسمه «منتهى السول والأمل فى علمى الأصول والجدل» وقد اختصره من الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى.

(٦) قال ابن الحاجب فى المنتهى : «إذا ذكر الوصف صريحاً وكان الحكم مستنبطاً منه غير=

وهذ الخلاف كما قال مبنى على تفسير الإيماء :

فالأول : يبنى على أن الإيماء اقتران الحكم والوصف سواء كانا مذكورين، أو أحدهما مذكور والآخر مقدور.

والثانى : على أنه لابد من ذكرهما.

والثالث : على أن إثبات مستلزم الشيء يقتضى إثباته، والعلة كالحل مثلاً يستلزم المعلوم كالصحة فيكون بمثابة المذكور فيتحقق الأمران واللازم ليس إثباته إثباتا للملزوم[1].

١٢٣ ـ مسألة : إذا كان الحكم عدمياً العلة ثبوتية[2] كتعليل (عدم)[3] وجوب الصلاة بوجود الحيض هل يتوقف على بيان ثبوت المقتضى لذلك الحكم أم لا؟

فيه خلاف أطلقه فى المحصول فى موضع[4]، واختار فى المسئلة الرابعة عشر القول بأنه لا يتوقف على بيان ثبوت المقتضى للحكم، وأشار إلى أن الخلاف يلتفت على الخلاف فى تخصيص العلة :

= مصرح مثل ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، أو ذكر الحكم وكانت العلة مستنبطة منه فثالثها : المختار الأول إيماء لا الثانى».

انظر منتهى السول والأمل فى علمى الأصول والجدل لابن الحاجب ص ١٣٢.

(١) انظر مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢ / ٢٣٦.

(٢) فى نسخة : ب «ثبوته».

(٣) مابين المعقوفين زيادة لازمة تقتضيها العبارة.

(٤) أطلق الرازى الخلاف فى هذه المسألة فى موضع ذكره لتقسيمات العلة حيث قال: التقسيم الثانى : العلة والحكم إما أن يكونا ثبوتيين أو عدميين، وهذان القسمان لا نزاع فى صحتهما. وأما أن يكون الحكم ثبوتياً والعلة عدمية وفيه نزاع. وإما أن يكون الحكم عدمياً والعلة ثبوتية، وهذا يسميه الفقهاء تعليلاً بالمانع، واختلفوا فى أنه هل من شرطه وجود المقتضى؟

انظر المحصول للرازى ٢ / ٣٨٦.

فإن منعناه امتنع الجمع بين المانع والمقتضى.

وإن جوزناه جاز(1).

١٢٤ ـ مسألة : العلة المناسبة(2) هل تنخرم(3) بمفسدة راجحة أو مساوية؟ فيه قولان : رجح الرازى وأتباعه أنها لا تنخرم(4).

---

(1) قال الرازى فى المسألة الرابعة عشر : «تعليل الحكم العدمى بالوصف الوجودى لا يتوقف على بيان ثبوت المقتضى لذلك الحكم، وهذه المسألة من تفاريع جوار تخصيص العلة، فإنا إذا أنكرناه امتنع الجمع بين المقتضى والمانع، أما إذا جوزناه جاء هذا البحث.
والحق أنه غير معتبر لدليلين :
الأول : أن الوصف الوجودى إذا كان مناسباً للحكم العدمى، أو كان دائراً معه وجوداً وعدماً حصل ظن أن ذلك الوصف علة لذلك العدم والظن حجة.
الثانى : أن بين المقتضى والمانع معاندة ومضادة، والشىء لا يتقوى بضده، بل يضعف به، وإذا جاز التعليل بالمانع حال ضعفه فلأن يجوز ذلك حال قوته وهو حال عدم المقتضى كان أولى».
انظر المحصول للرازى ٢ / ٤١٠.

(2) المناسبة لغة : المشاكلة والملائمة.
انظر القاموس المحيط للفيروزابادى (نسب) ١ / ١٣١.
ولسان العرب لابن منظور (نسب) ٦ / ٤٤٠٦.
واصطلاحا : فعرفه ابن الحاجب «بأنه وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه مايصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة».
انظر مختصر ابن الحاجب ٢ / ٢٣٩.
وعرفه البيضاوى : بأنه ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عند ضرّ.
انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/ ٥٤.

(3) الخرم فى اللغة : بمعنى القطع والإستئصال يقال : «اخترمهم الدهر» اى اقتطعهم واستأصلهم، انظر لسان العرب لابن منظور (خرم) ٢ / ١١٤٥.

(4) قال الرازى فى المحصول : المناسبة لا تبطل بالمعارضة والدليل عليه أن كون الوصف مناسبا إنما يكون لكونه مشتملاً على جلب منفعة أو دفع مضرة وذلك لا يبطل بالمعارضة.
أما الأول : فظاهر.
وأما الثانى : فيدل عليه وجوه :
الأول : أن المناسبتين المتعارضتين إما أن تكونا متساويتين، أو أحداهما أرجح من الأخرى.
فإن كان الأول : لم يكن بطلان أحداهما بالأخرى أولى من العكس فأما أن نبطل كل واحدة=

- منهما بالأخرى وهو محال، لأن المقتضى لعدم كل واحدة منهما وجود الأخرى، والعلة لابد وأن تكون حاصلة مع المعلول، فلو كان كل واحدة منها مؤثرة فى عدم الأخرى لزم أن تكونا موجودتين حال كونهما معدومتين وذلك محال.
وأما ألا تبطل إحداهما بالأخرى عند التعارض وذلك هو المطلوب. وأما أن كانت إحدى المناسبتين أقوى فهاهنا لا يلزم التفاسد أيضا، لأنه لو لزم التفاسد لكان لما بينهما من المنافاة، لكن لا منافاة بينهما، لأنهما اجتمعا، وإذا زالت المنافاة لم يلزم من وجود أحدهما عدم الآخر.
الثانى : أن المفسدة الراجحة إذا صارت معارضة بمصلحة مرجوحة فإما أن ينتفى شيء من الراجح لأجل المرجوح، أو لا ينتفى.
والأول : باطل وإلا لزم أن تكون المفسدة المعارضة بمصلحة مرجوحة مساوية للمفسدة الخالصة عن شوائب المصلحة، وذلك باطل بالبديهة.
والثانى : أيضا باطل، لأن القدر الذى يندفع من المفسدة بالمصلحة يكون مساوياً لتلك المصلحة، فيعود التقسيم الأول فى ذينك التقديرين المتساويين فى أنه ليس اندفاع أحدهما بالآخر أولى من العكس، فإما أن يندفع كل واحد منهما بالآخر وهو محال، أو لا يندفع واحد منهما بالآخر وهو المطلوب.
وأيضا فليس اندفاع بعض أجزاء الطرف الراجح بالطرف المرجوح وبقاء بعضه أولى من اندفاع مافرض باقياً، وبقاء مافرض زائلاً، لأن تلك الأجزاء متساوية فى الحقيقة.
الثالث : وهو أنه تقرر فى الشرع إثبات الأحكام المختلفة نظراً إلى الجهات المختلفة مثل الصلاة فى الدار المغصوبة فإنها من حيث إنها صلاة سبب الثواب، ومن حيث إنها غصب سبب العقاب، والجهة المقتضية للثواب مشتملة على المصلحة، والجهة المقتضية للعقاب مشتملة على المفسدة وعند ذلك يقال :
المصلحة والمفسدة إما أن يتساويا، أو تكون إحداهما راجحة على الأخرى، فعلى تقدير التساوى يندفع كل واحد منهما بالآخر فلا تبقى لا مصلحة ولا مفسدة فوجب أن لا يترتب عليها لا مدح ولا ذم، وقد فرضنا ترتيبهما عليها هذا خلف.
وإن كانت إحدى الجهتين راجحة كانت المرجوحة معدومة فيكون الحاصل أما المدح وحده، أو الذم وحده وقد فرضنا حصولها معا هذا خلف.
قال الفخر الرازى : واعلم أن هذا الوجه مبنى على قول الفقهاء الصلاة فى الدار المغصوبة عبادة من وجه، معصية من وجه.
الرابع : العقلاء يقولون فى فعل معين : الإتيان به مصلحة فى حق لولا مافيه من المفسدة الفلانية، ولولا صحة إجتماع وجهى المفسدة والمصلحة وإلا لما صح هذا الكلام.
هذا وممن وافق الرازى فى إن العلة المناسبة لا تنخرم البيضاوى.
انظر المحصول للرازى ٢ / ٣٢٥ - ٣٢٧، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣ / ٦٥ - ٦٦

والمختار عند الآمدى[1] وابن الحاجب وغيرهما انخرامها[2].

والخلاف يلتفت على أن النقض[3] فى العلة هل يقدح أم لا؟[4]

فإن قلنا : يقدح انخرمت، وإلا فلا.

١٢٥ ـ مسألة : العلة القاصرة[5] بنص، أو إجماع صحيحة بالإتفاق[6].

---

(١) انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣/ ٣٩٦ – ٤٠٤.

(٢) علل ابن الحاجب ذلك : بأن العقل قاضى بأنه لا مصلحة مع مفسدة تساويها، أو تزيد عليها، ومن قال لعاقل: بع هذا بربح مثل ما تخسر أو أقل منه لم يقبل وعلل بأنه لا ربح حينئذ ولو فعل لعد خارجاً عن تصرفات العقلاء».

انظر مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢ / ٢٤١.

هذا الرأى إلى الصيد لانى بالإضافة إلى ابن الحاجب أيضا.

(٣) النقض فى اللغة : بمعنى المخالفة : يقال : ناقضة فى الشىء مناقضة ونقاضاً أى خالفه.

انظر لسان العرب لابن منظور (نقض) ٦/ ٤٥٢٤ .

واصطلاحاً : فعرفه الزركشى فى البحر المحيط بأنه «تخلف الحكم مع وجود العلة ولو فى صورة».

انظر كتاب القياس من البحر المحيط ص ١١٩٠.

(٤) سيأتى تفصيل هذه المسألة .

(٥) العلة القاصرة : هى المقصورة على محل النص المنحصرة فيه التى لا تتعداه».

انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١٤٣/٣، شرح المحلى ٢٤١/٢ مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢١٧/٢، تنقيح الفصول للقرافى ص ٤٠٥.

(٦) نقل ابن السبكى والمحلى عن القاضى أبى بكر الباقلانى : أنه ممن حكى الاتفاق على جواز التعليل بالعلة القاصرة الثابتة بنص أو إجماع.

ثم ذكر المحلى : «إن حكاية القاضى أبو بكر الباقلانى الإتفاق على جواز التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة من نص أو إجماع، معترضة بحكاية القاضى عبدالوهاب الخلاف فيه».

كما علق ابن السبكى على حكاية القاضى عبدالوهاب هذه بقوله : «وأغرب القاضى عبدالوهاب فى الملخص، فحكى مذهباً ثالثاً : أنها لا تصح على الإطلاق فيه، سواء كانت منصوصة أم مستنبطة، وقال : «هو قول أكثر فقهاء العراق»، وهذا يصادم مانقلنا من وقوع الاتفاق فى المنصوصة، ولم أرى هذا القول فى شىء مما وقفت عليه من كتب الأصول=

واخـتلفـوا فى القـاصـرة بغـيـرهمـا كـتـعليل الربا فى النقـدين بجوهرية[1] الثمن.

فذهب الشافعى إلى صحتها[2].

وأبوحنيفة إلى بطلانها[3]، واختاره من أصحابنا القفال الشاشى، كما حكاه الماوردى.

= سوى هذا. انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/١٤٣ - ١٤٤، شرح المحلى ٢/٢٤١.

هذا وممن ذكر الإتفاق فى هذه الصورة التفتازانى فى التلويح ٢/١٣٤، وابن النجار فى شرح الكوكب المنير ٤/٣.

(١) فى نسخة: «ب» بجورية وهو تحريف، والمثبت من الأصل.

(٢) ممن ذهب إلى صحتها أيضا أكثر أصحاب الشافعى، والإمام مالك وأحمد بن حنبل فى رواية، وأبو بكر الباقلانى، وعبدالجبار، وأبو الحسين البصرى.

حجتهم: قالوا: إن صحة تعدية العلة إلى الفرع فرع صحتها فى نفسها، فلو توقفت صحتها فى نفسها على صحة تعديتها إلى الفرع لزم الدور، وإذا لم تتوقف صحتها فى نفسها على صحة التعدية صحت، وان لم تتعد وهو المطلوب.

انظر المحصول للرازى ٢/٤٠٣، المعتمد لأبى الحسين البصرى ٢/٢٦٩، المستصفى للغزالى ٢/٣٤، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/١٤٣ - ١٤، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣/٣١١ - ٣١٣، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٢١٧، تنقيح الفصول للقرافى ٤٠ - ٤٠٦، جمع الجوامع لابن السبكى وشرح المحلى عليه ٢/٢٤١، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٤/ ٥٢.

(٣) ممن قال بالبطلان أيضا أكثر أصحاب أبو حنيفة، والكرخى، وأبو عبدالله البصرى، والإمام أحمد فى رواية.

واستدلوا على امتناع التعليل بالعلة القاصرة إذا كانت مستنبطة: بأنه لا فائدة فيها، لأن الفائدة من العلة التوصل بها إلى معرفة الحكم وهذه الفائدة مفقودة هنا، لأن الحكم فى الأصل معلوم بالنص، ولا يمكن التوصل بها إلى معرفة الحكم فى غيره، لأن ذلك إنما يمكن إذا وجد ذلك الوصف فى غير الأصل والفرض خلافه، لأنها قاصرة.

وقد أجيب عن هذا الدليل بأنه لا يسلم حصر الفائدة فى معرفة الحكم فقط بل هناك فوائد أخرى منها:

١ - معرفة أن الحكم الشرعى مطابق لوجه الحكمة والمصلحة، وهذه فائدة معتبرة، لأن النفوس إلى قبول الأحكام المطابقة للحكم والمصالح أميل، وعن قبول الحكم المحض والتعبد الصرف أبعد.

٢ - أن العلة إذا طابقت النص زادته قوة ويتعاضدان، وكذلك سبيل كل دليلين اجتمعا فى مسألة واحدة ففائدتها فائدة إجتماع دليلين. =

والخلاف يلتفت على أن الحكم فى محل النص هل هو ثابت بالعلة أو بالنص؟[1]

والأول : قول الشافعية.

والثانى : قول الحنفية[2].

أما حكم الفرع فمضاف إلى العلة باتفاق.

فإن قلنا : انه ثابت بالعلة، صح جعل القاصرة علة لإضافة الحكم إليها.

وإن قلنا : إنه ثابت بالنص، فلا يصح التعليل بها إذ لا فائدة لها، إذ النص أقوى، لأنه مقطوع به.

١٢٦ ـ مسألة : وهذا الخلاف فى أن العلة إذا كانت متعدية هل الحكم فى محل النص ثابت بالعلة أو بالنص؟ يلتفت على تفسير العلة كما قاله الغزالى فى شفاء الغليل، فان أريد بها السبب الموجب للحكم الذى يقتضى إضافة عقلية كما فى العلل العقلية فهذا يقتضى أن يقال : إن كانت منصوصة كا السرقة مثلا جاز إضافة الحكم إليها سوى المتعدية والقاصرة.

وإن كانت مستنبطة بالظن فلا، لأن المضاف وهو الحكم مقطوع به ويستحيل أن يكون المضاف إليه مظنونا.

ـ انظر التلويح للتفتازانى على التوضيح متن التنقيح لعبيدالله بن مسعود ٢/١٣٣ – ١٣٤ المعتمد لأبى الحسين البصرى ٢/٢٦٩ – ٢٧١، المحصول للرازى ٢ / ٤٠٤ – ٤٠٥، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/١٤٤، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٤/ ٥٢ .

(١) صرح الرازى فى المحصول: بأن الخلاف فى هذه المسألة لفظى حيث قال : لأنا نعنى بالعلة هاهنا أمراً مناسباً يغلب على الظن أن الشرع أثبت الحكم لأجله وذلك مما لا يمكن إنكاره». انظر المحصول للرازى ٢ / ٤٠٧ .

(٢) انظر فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى ٢/ ٢٩٣.

وإن أريد بهـا البـاعث على الحكم والداعى له فـالحكم ثابت بالنص[1].

١٢٧ ـ مسألة : مابنى على الحاجة كالإجارات، لا خلاف فى جريان قياس الجزء منه على الجزء، وأما اعتبار غير ذلك [الأصل بذلك الأصل][2] مع جامع الحاجة فاختلفوا فيه :

فنقل فى البرهان عن معظم القائسين الامتناع منه[3].

قال المقترح فى شرحه: لأنه قياس فى الأسباب، ولا يجوز لغيرهم مخالفتهم.

قال: وهذا الخلاف انبنى على الخلاف فى أنه هل يشترط تحقيق المناط فى الفرع قطعاً، أو يكتفى منه بالظن؟!

(١) قال الغزالى فى شفاء الغليل : «فإذا أريد بالعلة السبب الموجب الذى يقتضى إضافة عقلية كما فى العلل العقلية فهذا يقتضى أن يقال : إن كانت العلة منصوصاً عليها كا السرقة مثلاً جاز إضافة الحكم إليها، وإن كانت قاصرة، وإن كانت مستنبطة بالظن فلا، لأن المضاف وهو الحكم مقطوع به فيستحيل أن يكون المضاف إليه مظنونا، والعلة المستنبطة مظنونة، فالحكم بأن الحكم حصل بها إضافة مقطوع به إلى سبب مظنون، وإضافته إلى النص القاطع والحكم مقطوع به أولى من إضافته إلى العلة المظنونة، وقطع إضافته عن السبب الظاهر المقطوع به.
وعلى هذا المنهج فرق فارقون بين العلة المنصوصة والمستنبطة.
وإن إطلق اسم العلة لإرادة الباعث على الحكم والداعى له وهو وجه المصلحة، فيقول الناظر : الحكم ثابت بالنص ومضاف إليه، والسبب الباعث للشرع على النص المصلحة الفلانية فهذا لا حجر فى إطلاقه».
انظر شفاء الغليل، بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل للغزالى ٥٣٨ – ٥٣٩ .

(٢) فى الأصل وب : «كالأصل فذلك الأصل» والتصويب من البرهان لإمام الحرمين ٢/ ٩٣١.

(٣) قال إمام الحرمين فى البرهان : «ما يبنى على الحاجة كالإجارة، فلا خلاف فى جريان قياس الجزء منه على الجزء، فإما إعتبار غير ذلك الأصل بذلك الأصل مع جامع الحاجة فهذا امتنع منه معظم القياسين.
ثم أشار إلى جوازه فقال : فإذا القياس على الإجارة إذا استجمع الشرائط لا يدرؤه إلا الاستصلاح الجزئى فى مقابلة الموجود بالموجود، وهذا كقياسك النكاح مثلاً فى وجه الحاجة إليه على الإجارة».
انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ٢ / ٩٣٠ – ٩٣٢.

فهؤلاء يشترطون القطع ولا يكتفون بغلبة الظن، فحصل من هذا الخلاف فى جواز عن هذا الضرب عليه بناء على أنه قياس فى الأسباب.

١٢٨ ـ **مسألة** : جمهور الأصوليين على أن من المسالك التى تثبت بها العلة المناسبة[1] بين الوصف وبين الحكم.

وخالف أبوزيد الدبوسى فقال : لا تكفى المناسبة فى إثبات كون الوصف علة.

وهذا الخلاف كما قاله الغزالى يرجع إلى تفسير المناسب، فأبوزيد يقول : هو مالو عرض على العقول لتلقته بالقبول.

ونحن نقول : هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم مايصلح أن يكون مقصوداً بحيث ينسب الخصم فى جحده بعد الإظهار لطريقة الجحد والعناد[2].

وفرع أبو زيد على تفسيره المناسب بما تقدم، تعذر إثبات العلة على الخصم.

وقال : المناسبة تفيد الناظر أن لا يكابر نفسه، دون المناظر إذ قد يكابر ولا يظهر حتى لا يخرج عن أهليته.

١٢٩ ـ **مسألة** : اختلفوا فى أن قياس الشبه[3] إذا عدم قياس

---

(١) قال الزركشى فى كتاب القياس من البحر المحيط: عن المناسبة أنها من الطرق العقلية ويعبر عنها بالمصلحة، وبالاستدلال، وبرعاية المقاصد، ويسمى استخراجها: تخريج المناط، لأنه إبداء مناط الحكم، وهى عمدة كتاب القياس، وغرته، ومحل غموضه ووضوحه.
انظر كتاب القياس من البحر المحيط للزركشى ص ١٠٣٦.

(٢) قال الغزالى : «نعنى بالمناسبة معنى معقولاً ظاهراً فى العقل يتيسر اتباعه على الخصم بطريق النظر العقلى بحيث ينسب الخصم فى جحده بعد الإظهار بطريقة إلى النكر والعناد».
انظر شفاء الغليل للغزالى ص ١٤٣.

(٣) قياس الشبه عرفه الشيرازى بقوله : «هو أن تحمل فرعاً على أصل بضرب من الشبه، وذلك مثل أن يتردد الفرع بين أصلين يشبه أحدهما فى ثلاثة أوصاف، ويشبه الآخر فى وصفين =

العلة[1] هل هو من مسالك العلة أو لا؟ على مذاهب:

أحدها : بطلانه وهو قول أبى بكر القاضى[2]، والصيرفى، وأبى إسحاق المروزى[3]، والشيرازى[4].

والثانى : اعتباره، ونقل عن الشافعى[5]، وأنكره القاضى وقال :

- فيرد إلى أشبه الأصلين به وذلك كالعبد يشبه الحرفى فى أنه أدمى مخاطب مثاب معاقب، ويشبه البهيمة فى أنه مملوك مقوم فيلحق بما هو أشبه به».
انظر اللمع للشيرازى ص ٥٦.
ونقل ابن السبكى عن القاضى أبو بكر الباقلانى أنه عرف قياس الشبه فى مختصر التقريب بأنه «إلحاق فرع بأصل لكثرة أشباهه لأصل فى الأوصاف من غير أن يعتقد أن الأوصاف التى شابه الفرع فيها الأصل علة حكم الأصل».
انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣ / ٦٧.

(١) قياس العلة : هو ما صرح فيه بالعلة كأن يقال : يحرم النبيذ كالخمر للإسكار.
انظر جمع الجوامع لابن السبكى وشرح المحلى عليه ٢/ ٣٤١، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢ / ٢٤٧، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٤/٢٠٩.

(٢) نقل الرازى عن القاضى أبو بكر أنه احتج على بطلان قياس الشبه بوجهين.
أحدهما : أن الوصف الذى سميتموه شبهاً إن كان مناسباً فهو معتبر بالإتفاق، وإن كان غير مناسب فهو الطرد المردود بالإتفاق.
ثانيهما : أن المعتمد فى إثبات القياس عمل الصحابة، ولم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه.
انظر المحصول للرازى ٢/٣٤٦.

(٣) ممن نقل أيضا القول بالبطلان عن الصيرفى، وأبو إسحاق المروزى، وابن السبكى فى الإبهاج ٣/٦٨، وابن النجار فى شرح الكوكب المنير ٤/١٩١، وغيرهم.

(٤) صرح الشيخ أبو إسحاق الشيرازى فى شرح اللمع ببطلان قياس الشبه حيث قال : «والصحيح أنه باطل لا يجوز الإحتجاج به، وهذا اختيار شيخنا أبى الطيب الطبرى رحمه الله، لأنه ثبت بالحكم لا بالعلة، ولا بما يدل على العلة».
انظر شرح اللمع للشيرازى ٢/٨١٣.

(٥) نقل معظم العلماء عن الإمام الشافعى اعتباره قياس الشبه وذلك، لأنه جاء فى كتاب الرسالة مايدل على أنه اعتبره حيث قال : أو نجد الشىء يشبه الشىء منه والشىء من غيره، ولا نجد شيئاً أقرب به شبهاً من أحدهما فنلحقه بأولى الأشياء شبهاً به».
انظر الرسالة للإمام الشافعى ص ٤٠.
هذا وممن وافق الإمام الشافعى فى اعتبار قياس الشبه الإمام الرازى حيث قال : أنه يفيد ظن العلية فوجب العمل به».
انظر المحصول للرازى ٢/ ٣٤٥ .

لايكاد يصح عنه، ولذلك قال الشيخ أبو إسحاق فى شرح اللمع :

قلت : قد رأيت نصه فى الأم اعتباره[1].

وقد نقله الماوردى والرويانى فى كتاب القضاء وتكلما عليه، وعلى هذا فبماذا يعتبر؟ مذاهب :

أحدهما : الشبه فى الأحكام دون الصورة ونقل عن الشافعى[2].

والثانى : اعتباره فى الحكم ثم فى الصورة[3].

والثالث : اعتباره فيهما على حد سواء[4] حكاها القاضى.

والرابع : اعتباره فى الصورة فقط ونقل عن ابن عليه[5]، وأبى حنيفة[6].

---

(١) بالرجوع إلى شرح اللمع للشيرازى لم أجد أنه صرح بمثل هذه المقالة ولكنه قال : «وللشافعى كلام يدل عليه.

ثم قال : وكلام الشافعى متأول محمول على قياس العلة، فإنه يرجح بكثرة الأشباه، ويجوز ترجيح العلل بكثرة الأشباه فهو محمول على هذا».

انظر شرح اللمع للشيرازى ٢ / ٨١٤.

(٢) نقل هذا القول أيضا عن الشافعى تاج الدين السبكى فى الإبهاج حيث قال : «اعتبر الشافعى رضى الله عنه المشابهة فى الحكم، ولهذا الحق العبد المقتول بسائر المملوكات فى لزوم قيمته على القاتل بجامع أن كل واحد منهما يباع ويشترى».

انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٦٨/٣.

(٣) انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده ٦٩/٣.

(٤) انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده ٣ / ٦٩.

(٥) هو الإمام أبو بشر إسماعيل بن علية الأسدى البصرى، اسم أبيه إبراهيم بن مقسم وعلية أمه، كان من أكابر حافظ الحديث وكان ثقة مأموناً، ولى الصدقات فى البصرة، وكان يكره أن يقال له ابن علية وهى أمه. توفى سنة ١٩٣هـ.

انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب ١/ ٢٧٥ – ٢٧٩، تاريخ بغداد ٦/ ٢٢٩ – ٢٤٠، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٣٣٣/١.

(٦) انظر البرهان لإمام الحرمين ٢ / ٨٦١، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٦٨/٣، شرح الكوكب المنير لابن النجار ١٨٩/٤ – ١٩٠، تنقيح الفصول للقرافى ٣٩٥.

والخامس : فيما يظن استلزامه للعلة وبه قال الإمام فخر الدين الرازى(١).

والسادس : اعتبار غلبة الأشباه(٢) دون غيره.

إذا عرفت هذا فقد بنى القاضى فى قياس الشبه على الخلاف فى أن المصيب واحد من المجتهدين،أو كل مجتهد مصيب.

وقال : إن كنت تذب عن القول بأن المصيب واحد فالأولى به يبطل قياس الشبه.

وإن قلنا : بتصويبهم فلو غلب على ظن المجتهد حكم في قضية إعتبار الأشياء(٣) فهو مأمور به قطعاً عند الله تعالى(٤).

١٣٠ ـ مسألة : القياس المرسل(٥) : ليس بحجة عندنا. خلافاً للحنفية.

---

(١) قال الرازى فى المحصول : «والحق أنه متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة الحكم، أو مستلزم لما هو علة له صح القياس سواء كان ذلك فى الصورة، أو فى الاحكام».
انظر المحصول للرازى ٢ / ٣٤٥.

(٢) فى الأصل وب : «الأشياء» وهو تحريف والمثبت من كتب الأصول.

(٣) فى الأصل وب : «الأشياء» وهو تحريف والثبت من كتب الأصول.

(٤) انظر قول القاضى فى الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣ / ٧٠.

(٥) المرسل فى اللغة مأخوذ من الإرسال وهو الإطلاق.
انظر القاموس المحيط للفيروز ابادى (رسل) ٣ / ٣٧٢.
واصطلاحًا: هو مالا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه، وهو الذى لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالإعتبار، ويسمى بالمرسل، وبالإستدلال، وبالمصالح المرسلة.
انظر إرشاد الفحول للشوكانى ص ٢١٨.
هذا واختلف العلماء فى القياس المرسل على ثلاثة مذاهب.
أحدها : المنع منه مطلقاً وبه قال الجمهور من أهل الأصول والفقه.
الثانى : أنه معتبر ونقل عن مالك بن أنس رحمه الله.
الثالث : إن كانت المصلحة فيه ضرورية قطعية كلية اعتبر، وإن فات أحد هذه القيود الثلاثة لم تعتبر وهو المختار عند البيضاوى.
انظر فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبدالشكور ٢ / ٢٦٦، انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣ / ١٧٨.

قال صاحب الكبريت الأحمر[1] : وهذا الخلاف مبنى على أصل وهو أن المعتبر في كون الإخالة حجة عند الشافعي المشابهة بين الأصل والفرع في الأحكام، لأنها دليل على الشبه في المعاني، التي لأجلها تثبت الأحكام، والمشابهة تستدعي أصلاً وفرعاً.

وعندنا : المعتبر في ذلك اختصاص الفرع بالمعنى المناسب الذي لأجله ثبت حكم الأصل لا لأجله أنه ثبت الحكم لأجله في الأصل، بل لأجل مناسبته، فإن وجد الأصل فهو القياس المطلق وهو قياس الإخالة، وإلا فهو القياس المرسل وهو الاجتهاد.

١٣١ ـ **مسألة** : اختلفوا في التعليل بالدوران وهو المسمى بالطرد والعكس وحقيقته : أن توجد أمارة غير مناسبة للحكم، ولكن يدور معها وجوداً وعدماً[2]، فهل يكون الاطراد والانعكاس تنبيها من الشارع على كونه ضابطاً أم لا؟

فقال الأكثرون كما قاله الكيا الهراسي، وابن برهان، ومنهم إمام

---

(١) هو محمد بن أبي القاسم بن بايجوك البقالي الخوارزمي أبو الفضل، كان إماماً في الأدب وحجة في لسان العرب، أخذ اللغة والإعراب عن الزمخشري، كان جم الفوائد، حسن الاعتقاد كريم النفس، من تصانيفه : مفتاح التنزيل، تقويم اللسان في النحو، شرح أسماء الله تعالى توفي سنة ٥٦٢هـ.
انظر ترجمته في بغية الوعاة للسيوطي ١/ ٢١٥.

(٢) دوران الحكم مع الوصف يقع على وجهين :
الأول : أن يقع ذلك في صورة واحدة كالإسكار في العصير، فإن العصير قبل أن يوجد الإسكار كان حلالاً، فلما حدث الإسكار حرم، فلما زال الإسكار وصار خلاً صار حلالاً، فدار التحريم مع الإسكار وجوداً وعدماً.
الثاني : أن يقع ذلك في صورتين كوجوب الزكاة مع ملك نصاب تام في صورة أحد النقدين، وعدمه مع عدم شيء منهما، كما في الثياب الممتهنة حيث لا يجب فيها الزكاة.
انظر المحصول للرازي ٢ / ٣٤٧، الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ٣ / ٧٣، تنقيح الفصول للقرافي ٣٩٦، كتاب القياس من البحر المحيط للزركشي ١٠٤١، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٤ / ١٩٢.

الحرمين، والقاضى أبو الطيب الطبرى يفيد العلم ظنا[1].

وقال بعض المعتزلة : يفيدها قطعاً.

وقيل : لايفيدها لا قطعا ولا ظناً، واختاره القاضى[2] والآمدى[3]، وابن الحاجب[4].

---

(١) ممن ذهب أيضا إلى أن الدوران يفيد العلم بالعلية ظناً بالأضافة إلى هؤلاء :
الإمام الرازى، والبيضاوى، وابن السبكى، وأكثر الحنابلة والمالكية.
واستدلوا على ذلك بوجهين :
الوجه الأول : أن هذا الحكم لابد له من علة، والعلة إما هذا الوصف أو غيره، والأول هو المطلوب.
والثانى : لايخلو إما أن يكن ذلك الغير كان موجوداً قبل حدوث هذا الحكم، أو ماكان موجوداً قبله، فإن كان موجوداً قبله، وما كان هذا الحكم موجوداً لزم تخلف الحكم عن العلة وهو خلاف الأصل، وإن لم يكن موجوداً فالأصل فى الشىء بقاؤه على ماكان فيحصل ظن أنه بقى كما كان علة، وإذا حصل ظن أن غيره ليس بعلة حصل ظن كون هذا الوصف علة لا محالة.
الوجه الثانى : أن بعض الدورنات يفيد ظن العلية فوجب أن يكون كل دوران كذلك مفيداً لهذا الظن، فإن من دعى باسم فغضب ثم تكرر الغضب مع تكرر الدعاء بذلك الاسم حصل هناك ظن أنه إنما غضب لأنه دعى بذلك الاسم، وذلك الظن لما حصل من ذلك الدوران، وإذا كان هذا الدوران مفيداً للظن وجب أن يكون كل دوران كذلك مفيداً لهذا الظن لقوله تعالى ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ سورة النحل من الآية ٩٠.
والعدل هو التسوية ولن تحصل التسوية بين الدورنات إلا بعد اشتراكها فى إفادة الظن.
انظر المحصول للرازى ٢/ ٣٤٧ - ٣٤٩، البرهان لإمام الحرمين ٢ / ٨٣٥، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣ / ٧٣ - ٧٦، تنقيح الفصول للقرافى ٣٩٦ - ٣٩٧، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٤/١٩٣، المسودة لآل تيمية ص ٤٠٦، جمع الجوامع لابن السبكى وشرح المحلى عليه ٢ / ٢٨٩، كتاب القياس من البحر المحيط للزركشى ١١٤٣.

(٢) ممن صرح بنسبة هذا الرأى إلى القاضى أبى بكر الباقلانى، ابن برهان أيضا فى الوصول إلى الأصول ٢ / ٢٩٩.

(٣) قال الآمدى : «والحق فى ذلك أن يقال: مجرد الدوران لا يدل على التعليل بالوصف لوجهين :
الأول : أنه يجوز أن يكون الوصف وصفاً ملازماً للعلة وليس هو العلة وذلك كالرائحة الفائحة الملازمة للشدة المطربة، ولاسبيل إلى دفع ذلك إلا بالتعرض لإنتفاء وصف غيره بدلالة البحث والسبر، أو بأن الأصل عدمه، ويلزم من ذلك الإنتقال من طريقة الدوران إلى طريقة السبر والتقسيم وهو كاف فى الإستدلال على العلية.
الثانى أن الدوران قد وجد فيما لا دلالة له على العلية كدوران أحد المتلازمين المتعاكسين : كالمتضافين مثل الأبوة والبنوة متلازمان وجوداً وعدماً مع أن أحدهما ليس بعلة فى الأخر، - وكذلك فإن الدوران كما وجد فى جانب الحكم مع الوصف، فقد وجد فى جانب الوصف مع الحكم، وليس الحكم علة للوصف».
انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣ / ٤٣٢ - ٤٣٣.

(٤) مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٢٤٥ ـ ٢٧.

وأصل الخلاف كما قال الكيا مبنى على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين.

ووجهه : أنه من جوز ذلك لا يشترط العكس لجواز أن تخلف[1] العلة السببية علة أخرى.

ومن منع : اشترطه، لأنه لا يجوز أن تخلف العلة السببية علة أخرى فلابد أذن من انتفاء الحكم.

وقال ابن برهان: هو مبنى على أن التلازم عندنا يجوز أن يستدل به على صحة العلة، وعند القاضى لايجوز.

١٣٢ ـ مسألة : اختلفوا فى اشتراط العكس فى العلة وهو : «انتفاء الحكم عند انتفاء العلة»[2] على مذاهب [3] :

أحدها : أنه لا يجب سواء العقلية والشرعية، وبه قالت المعتزلة، والإمام الرازى[4]، ونقله الماوردى والرويانى عن أبى على بن أبى هريرة، لكن القاضى نقل الاتفاق على اشتراطه فى العقلية[5].

---

(١) فى الأصل وب : «تختلف» والتصويب ماقد اثبتناه فى المتن.

(٢) انظر هذا التعريف فى مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٢٢٣، جمع الجوامع لابن السبكى ٢/٣٠٥.

(٣) فى نسخة : ب (مذهب).

(٤) قال الإمام الرازى : «وأما أن العكس غير واجب فى العلل فهو قولنا وقول المعتزلة» انظر المحصول للرازى ٢/٣٧٥.

(٥) قال ابن السبكى فى الإبهاج : «وادعى القاضى فى مختصر التقريب والإرشاد الاتفاق فى العلل العقلية، فإنه قال : يشترط فى العلة العقلية الإطراد والإنعكاس باتفاق العقلاء القائلين بالعلل». انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/١١٦.

والثاني : يجب وهو قول جمهور أصحابنا[١].

والثالث : يجب في المستنبطة دون المنصوصة[٢].

والخلاف يلتفت على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين، فإن منعناه واشترطنا الإتحاد فالعكس لازم، لأن الحكم لابد له من علة.

وإن جوزناه وكانت له عللاً فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعضها بل عند انتفاء جميعها.

وقد ذكر الغزالي هذا التفصيل[٣]، وجعله مذهباً له في المسئلة.

وقال صاحب الفائق[٤] : لا ينبغي أن يقع فيما ذكره خلاف.

١٣٣ – مسألة : مما يقدح في العلية النقض[٥] وهو : تخلف الحكم عن العلة ويقال «وجود العلة بدون الحكم».

---

(١) انظر الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ١١٦/٣.

(٢) انظر الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ١١٦/٣.

(٣) قال الغزالي : «إن لم يكن للحكم إلا علة واحدة فالعكس لازم، لا لأن إنتفاء العلة يوجب انتفاء الحكم، بل لأن الحكم لابد له من علة، وإذا اتحدت العلة وانتفت فلو بقي الحكم لكان ثابتاً بغير سبب، أما حيث تعددت العلة فلا يلزم إنتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلل بل عند انتفاء جميعها».

انظر المستصفى للغزالي ٣٤٤/٢.

وممن ذهب إلى هذا التفصيل أيضا الآمدي في الإحكام ٣٣٩/٣، وابن الحاجب في مختصره ٢٢٣/٢.

(٤) صاحب الفائق : هو صفي الدين الهندي وقد سبقت ترجمته ص ٣٠٩.

(٥) النقض عرفه العلماء بعدة تعريفات :

١ – فعرفه إمام الحرمين في البرهان «بأنه تخلف الحكم في بعض الصور مع وجود ما ادعاه المعلل علة».

انظر البرهان لإمام الحرمين ٩٧٧/٢.

وعرفه ابن السبكي بأنه «عبارة عن إبداء الوصف الذي ادعى المستدل حجة عليته في بعض الصور مع تخلف الحكم عنه فيها».

وقالت الحنفية : لا يقدح[1].

وقيل : يقدح فى المستنبطة دون المنصوصة[2].

– انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/٨٤.

وعرفه عضد الملة والدين بأنه «عبارة عن وجود الوصف الذى يدعى أنه علة فى محل ما مع عدم الحكم فيه وتخلفه عنها».

انظر شرح عضد الملة والدين على مختصر ابن الحاجب ٢/٢١٨.

(١) ذكر الأحناف أربعة طرق لدفع النقض.

أولها : منع وجود العلة فى صورة النقض مثل : نجس خارج من البدن فينتقض الوضوء كما فى السبيلين بنقض الخارج منهما الوضوء، فنوقض بما لم يسل من الجرح فإنه غير ناقض للوضوء، فيدفع هذا النقض بأنه غير خارج بل باد مع استقراره فى مكانه.

ثانيها : منع معنى العلة فى صورة النقض مثل : مسح الرأس لا يسن فيه التثليث كمسح الخف، فنوقض بالإستنجاء بالحجر فإنه مسح مع أنه يتكرر، فدفع هذا النقض بأن يمنع فى الاستنجاء المعنى الذى شرع له المسح وهو أنه تطهير حكمى غير معقول، ولأجل أنه تطهير حكمى غير معقول لا يسن فى المسح التثليث، لأنه لتوكيد التطهير فلا يفيد التثليث فى المسح كما فى التيمم ويفيد فى الاستنجاء.

ثالثها : الدفع بالحكم مثل : ما يعلل به فى النذر بصوم يوم النحر أنه يوم فيصح إضافة النذر بالصوم إليه، وذلك اليوم يصح إضافة النذر بالصوم إليه فإنها لو قالت : لله على أن أصوم غداً يصح نذرها وإن حاضت من الغد، وإنما فسد نذرها بالإضافة إلى الحيض لا إلى اليوم.

رابعها : الدفع بالغرض مثل : خارج نجس فيكون ناقضاً للوضوء، فنوقض بالاستحاضة، فيدفع هذا النقض بأن الغرض من القياس التسوية بين السبيلين فى كونهما حدث لكن إذا استمر يصير عفواً فكذلك هنا.

انظر أصول السرخسى ٢/٢٤٦ – ٢٤٩، التلويح للتفتازانى على التوضيح متن التنقيح لعبيدالله بن مسعود ٢/١٦٩ – ١٧٤، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبدالشكور ٢/٣٤٥ – ٣٤٦.

(٢) هذا المذهب حكاه إمام الحرمين عن معظم الأصوليين فقال : «ذهب معظم الأصوليين إلى أن النقض يبطل العلة المستنبطة».

انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ٢/٩٧٧.

كما حكاه ابن الحاجب وابن السبكى ولكن بدون نسبة.

انظر مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٢١٨، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/٨٤.

وقيل : عكسه[١].

وقيل : غير ذلك[٢].

وورود النقض عليها مبنى على تخصيص العلة، ومذهبنا كما قال سليم الرازى فى التقريب : أنه لا يجوز تخصيصها، وجوزه الحنفية، فمن منع تخصيصها قبل سؤال النقض، ومن أجازه لم يقبله.

ونقل ابن برهان عن نص الشافعى أن تخصيص العلة باطل.

وهذا الخلاف فى تخصيص العلة يلتفت على تفسير العلة فإن قلنا : هى الموجب للحكم المؤثر فيه كالعلل العقلية لم يجز تخصيصها، لأن العلة توجب الحكم بمجردها.

قال الغزالى : ولما كثر ممارسة الأستاذ أبى إسحاق للبحث عن العلل والمعلولات العقلية، ولم يثبت عنده العلل الشرعية استعاره[٣] إلا منها أثبتها على مثالها وقال بموجبها[٤] فلا[٥] يتصور الخصوص عنده[٦] [لا على العلل المستنبطة ولا على العلل المنصوصة][٧]

---

(١) أى يقدح فى المنصوصة دون المستنبطة حكاه ابن الحاجب أيضا بدون نسبة.
انظر مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٢١٨.

(٢) من هذه الأقوال :
١ – ماذهب إليه الفخر الرازى : من أن وجود الوصف مع عدم الحكم يقدح فى كونه علة، انظر المحصول للرازى ٢/٣٦١.
٢ – ماذهب إليه البيضاوى : من أنه لا يقدح حيث وجد مانع مطلقا سواء كانت العلة منصوصة أم مستنبطة، فإن لم يكن مانع قدح مطلقاً.
انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/٥٥ – ٨٦.

(٣) فى الاصل وب : «استثارة» وما أثبتناه من شفاء الغليل للغزالى ص ٤٨٢.

(٤) فى نسخة : ب «موجبها».

(٥) فى شفاء الغليل : «لا» ص ٤٨٢.

(٦) كلمة : «عنده» غير موجودة فى شفاء الغليل.

(٧) مابين المعقوفين فى الأصل وب: «سواء المستنبطة والمخصوصة» وما أثبتناه فى المتن من شفاء الغليل ص ٤٨٢.

وإن قلنا : هى الباعث على الفعل جاز التخصيص، لأن جنس البواعث العادية يحتمل الخصوص ولا يعد مناقضاً فعلى هذا هى علة بعد التخصيص.

قال الغزالى : فهذا منشأ الخلاف[1] وإنما اشتد إنكار فريق على فريق من حيث إنكارهم للتسمية مأخذاً سوى ما اعتقدوه، فمنكر خصوص العلة مستمد من فن الكلام، والقائل بتخصيصها[2] ملتفت إلى العادات (وعليه جرى نظر الفقه)[3] (وعن طريق[4] الكلام أبعد، فلذلك[5] قيل : إن القائل بالتخصيص[6] (فى العلل)[7] فقيه محض، لأنه تجرد[8] نظره إلى العادات والمعتقدات الظاهرة.

فنقول : للذى[9] سماه علة ما الذى عنيت به؟

إن عنيت به[10] وجوب الحكم بمجرده وهذا حد[11] العلة عندك فهذا بمجرده لا يوجب الحكم دون نوع من الإضافة.

وإن عنيت به أن الحكم يعرف بمجرد معرفته دون أن

(١) فى شفاء الغليل للغزالى : «هذه الخيالات» ص ٤٨٥.
(٢) فى شفاء الغليل للغزالى : «بخصوصه» ص ٤٨٥.
(٣) فى شفاء الغليل للغزالى : «وعلى منهاجه يجرى نظر الفقهاء» ص ٤٨٦.
(٤) فى شفاء الغليل للغزالى : «وهو عن منهاج» ص ٤٨٦.
(٥) فى شفاء الغليل للغزالى : «ولذلك» ص ٤٨٦.
(٦) فى شفاء الغليل للغزالى : «بالخصوص» ص ٤٨٦.
(٧) مابين المعقوفين زيادة من شفاء الغليل للغزالى ص ٤٨٦.
(٨) فى شفاء الغليل للغزالى : «يجرد» ص ٤٨٦.
(٩) فى الأصل وب : «لمن» وما أثبتناه من شفاء الغليل للغزالى ص ٤٨٦.
(١٠) كلمة «به» غير موجودة فى شفاء الغليل للغزالى.
(١١) فى الأصل وب : «أحد» وما أثبتناه من شفاء الغليل للغزالى ص ٤٨٦.

تخطر[1] بالبال الإضافة[2] فهذا[3] على هذا [4] التأويل مسلم، وإذا كان اسم العلة مستعاراً في هذا المقام فطريق الاستعارة متسع[5] ولا حجر فيه[6] بعد الإحاطة بالمقصود المعلق[7] بالقضايا الاجتهادية والجدلية[8].

وتبين بهذا[9] إن منشأ هذا الخصام العظيم أنهم لم يتفقوا على حد واحد معلوم للعنة[10]، ولو وقع[11] الإتفاق عليه لهان عرض[12] الوصف المذكور في محل النزاع على ذلك المحك[13].

قلت : وحاصله[14] صيرورة الخلاف لفظياً، وإليه أشار ابن الحاجب[15] أيضا، وليس الأمر كذلك بل يتفرع عليه مسائل:

منها : جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين.

---

(١) في الأصل و ب: «يخطر» وما أثبتناه من شفاء الغليل للغزالي ص ٤٨٦.
(٢) في الأصل و ب: «الإقامة» والتصويب من شفاء الغليل للغزالي ص ٤٨٦.
(٣) في الأصل و ب: «هذا» ما أثبتناه من شفاء الغليل للغزالي ص ٤٨٦.
(٤) كلمة «هذا» زيادة من شفاء الغليل للغزالي ص ٤٨٦.
(٥) في شفا الغليل للغزالي: «متسعة» ص ٤٨٦
(٦) في شفا الغليل للغزالي: «فيها» ص ٤٨٦.
(٧) في شفاء الغليل للغزالي«المتعلق» ص ٤٨٦.
(٨) كلمة «الجدلية» زيادة من شفاء الغليل للغزالي ص ٤٨٦.
(٩) كلمة «بهذا» غير موجودة في شفاء الغليل للغزالي
(١٠) في شفاء الغليل للغزالي «للعلة معلوم» ص ٤٨٦.
(١١) في الأصل و ب: «ولقد وسع» وهو تحريف والتصويب من شفاء الغليل للغزالي ص ٤٨٦.
(١٢) في الأصل و ب: «لها بغرض» وهو تحريف والتصويب من شفاء الغليل ص ٤٨٦.
(١٣) و ب: «المحل» وما أثبتناه من شفاء الغليل لغزالي ص ٤٨٦.
(١٤) في نسخة : «ب» وحاصل.
(١٥) أشار ابن الحاجب إلى أن الخلاف في هذه المسألة لفظي في كتابه المنتهى ص ١٢٦ حيث قال : «فيرجع النزاع لفظياً».

ومنها : هل ينقطع المستدل بالنقض[١].

ومنها : انخرام المناسبة بمفسدة وغير ذلك.

وادعى بعضهم أن هذا الخلاف فى تخصيص العلة يلتفت على الخلاف الكلامي في أن الاستطاعة مع الفعل أو قبله؟

فإن قلنا : قبله جاز تخصيص العلة.

وإن قلنا : معه لم يجز، ووقع فى كلام الغزالى رمز إليه[٢].

ووجهه : أنا إن قلنا: بأن الاستطاعة سابقة على الفعل كقول المعتزلة فقد وجدنا ماهو علة الفعل ولا فعل لمانع، وكذلك جوز أن توجد العلة ولا حكم لمانع.

وإن قلنا : إنها مقارنة ويستحيل تقدمها على الفعل فلا يجوز أن تكون[٣] العلة موجودة ولا حكم.

ومنهم من بناه على مسألة تصوب المجتهدن، ومن قال : بتصوب كل مجتهد يحتاج إلى القول بتخصيص العلة، لأن العلة إذا وجدت ولا حكم تكون منقوضة فيكون المعلل مخطئاً ضرورة.

---

(١) ذكر الإمام الزركشى فى كتاب القياس من البحر المحيط ص ١٢٢١ هذه المسألة كفائدة ضمن الفوائد المترتبة على الخلاف فى مسألة النقض هل يقدح فى العلة أم لا، فقال : «والثالثة: إنقطاع المستدل إن قلنا يقدح، وعدم إنقطاعه إن منعناه».

(٢) قال الإمام الغزالى «ولقد عظم خوض الأصوليين فى المسألة وعظموا الأمر فيها فقال منكرو التخصيص : إن القول به يجر إلى مذهب المعتزلة، ولزم القول بالإستطاعة قبل الفعل.
وقال آخرون : القائل بالتخصص فقيه محض، والمنكر له داخل فى غمار الحشوية» انظر شفاء الغليل للغزالى ص ٤٥٩ .ى

(٤) فى الأصل وب : «كون» والتصوب ما أثبتناه فى المتن.

١٣٤ - مسألة : اختلفوا فى أن الزيادة فى العلة بعد توجيه السؤال عليها هل تقبل[١] ؟

والخلاف يلتفت على تخصيص العلة، فمن جوزه أجازها، ومن منعه منعها.

قاله الأستاذ أبو منصور البغدادى فى كتاب معيار النظر.

١٣٥ - مسألة : مما يقدح فى العلة عدم التأثر وعدم العكس، والأول عند الجدليين أعم من الثانى، فإنهم قالوا : عدم التأثير ينقسم إلى مايقع فى وصف العلة وإلى ما يقع فى أصلها، وجعلوا الواقع فى الوصف هو عدم الانعكاس.

وعرف ابن برهان، وصاحب المحصول عدم التأثير بوجود الحكم بدون العلة ولو فى صورة واحدة.

وعدم العكس بحصول الحكم فى صورة بعلة أخر[٢].

فأما الخلاف فى كون عدم التأثير قادحًا فمبنى على أنه هل يجوز تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين.

فإن قلنا : لا يجوز توجه القدح، لأنه إذا لم يوجد الوصف المفروض علة مع بقاء الحكم وليس هو ثابتًا بعلة أخرى قطع بأن ذلك الوصف ليس بعلة.

وإن قلنا: يجوز وهو مذهب الجمهور كما سيأتى لم يكن قادحاً، وهو اختيار الأستاذ إبى إسحاق، لأن إثبات علة أخرى لا تمنع إثبات علية هذه العلة.

---

(١) قال الإمام الغزالى : «إذا زاد المعلل وصفا يستقبل الحكم فى الأصل دونه ولكن رام به درء النقض فهو مطرح إذا لم يبين كونه علة فى الأصل».

انظر المنخول للغزالى ص ٤١٣ .

(٢) انظر المحصول للرازى ٢/٣٧٥ وعبارته : «عدم التأثير وهو عبارة عما إذا كان الحكم يبقى بدون ما فرض علة له، وأما العكس فهو أن يحصل مثل ذلك الحكم فى صورة أخر لعلة تخالف العلة الأولى».

وأما الخلاف فى كون عدم العكس قادحًا فمبنى على أنه هل يمتنع تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين؟

فإن قلنا : يمتنع اتجه القدح، لأن النوع باق فيه.

وإن قلنا : يجوز وهو الصحيح، ونقل الآمدى وغيره الاتفاق فيه[1] لم يكن قادحاً.

هكذا ذكر هذا البناء فى الموضعين البيضاوى فى منهاجه[2]، وهو يقتضى أن هذا غير قادح على الصحيح، ولابن الحاجب طريقة أخرى فى ذلك بينا ماعليها فى مطلع النيرين[3].

١٣٦ - مسألة : يجوز تعليل الحكم الواحد بالنوع المختلف بالشخص بعلل مختلفة[4] بالاتفاق حكاه الآمدى[5] وغيره[1]،

---

(١) قال الآمدى: «اتفقوا على جواز تعليل الحكم بعلل، فى كل صورة بعلة» انظر الإحكام فى أصول الأحكام للامدى ٣/٢٤٠.
كما نقل الإتفاق فى هذه المسألة أضا صفى الدين الهندى فى نهاية الوصول إلى علم الأصول ٣/٧١ب، وابن النجار فى شرح الكوكب المنير ٤/٧٠ - ٧١.

(٢) قال البيضاوى : «عدم التأثير بأن ينفى الحكم بعده، وعدم العكس بأن يثبت الحكم فى صورة بعلة أخرى، فالأول: كما لو قيل : مبيع لم ير، فلا يصح كالطير فى الهواء.
والثانى : الصبح لا يقصر فلا يقدم أذانها كالمغرب، ومنع التقديم ثابت فيما قصر».
ثم قال بعد ذلك : «فأما الأول : يقدح إن منعنا تعليل الواحد بالشخص بعلتين.
والثانى : يمتنع تعليل الواحد بالنوع بعلتين وذلك جائز فى المنصوصة كالإيلاء، واللعان، والقتل، والردة، لا فى المستنبطة، لأن ظن ثبوت الحكم لأحدهما يصرفه عن الأخر عند المجموع».
انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/١١١ - ١١٤.

(٣) لم أعثر هذا الكتاب فيما بين يدى من مصادر.

(٤) مثال تعليل الحكم الواحد بالنوع المختلف بالشخص بعلل مختلفة كتعليل إباحة قتل زيد بردته، وعمرو بالقصاص، وخالد بالزنا بعد الإحصان. انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/١١٥.

(٥) قال الآمدى : «اتفقوا على جواز تعليل الحكم بعلل فى كل صورة بعلة».
انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣/٢٤٠.

وفى [2] كلام بعضهم خلاف فيه وهو ظاهر عبارة المنهاج[3].

وأما تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلل كتحريم وطء المعتدة المحرم الحائض بهذه الجهات ففيه مذاهب :

أحدها : المنع منه مطلقا ونقله ابن برهان عن إمام الحرمين وغيره[4].

والثانى : جوازه مطلقاً وهو قول الجمهور[5].

وقال ابن الرفعة فى المطلب : وكلام[6] الشافعى (الذى سنذكره)[7] فى كتاب الإجارة عند الكلام فى[8] قفيز[9] الطحان مصرح بجواز تعليل الحكم الواحد بعلتين.

(١) كصفى الدين الهندى فإنه حكى الاتفاق أيضا فى كتابه نهاية الوصول إلى علم الأصول ٣/٧١ب.

(٢) فى نسخة «ب» فى.

(٣) انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/١١٤.

(٤) قال ابن برهان : «اختلف الأصوليون فى تعليل الحكم بعلتين هل هو جائز أم لا؟

فذهب القاضى أبو بكر إلى أن ذلك غير جائز وهو مذهب الإمام الذى استقر عليه رأيه اخيراً».

انظر الوصول إلى علم الأصول لابن برهان ٢/٢٦٢ - ٢٦٣.

هذا وقد صرح الآمدى باختيار هذا المذهب.

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣/٢٤١.

(٥) انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/١٥، جمع الجوامع لابن السبكى ٢/٢٤٥.

(٦) فى المطلب العالى :: «فكلام».

(٧) مابين المعقوفين زيادة من المطلب العالى لابن الرفعة ٨/٤٠أ.

(٨) فى المطلب العالى فى شرح وشيط الغزالى لابن الرفعة : «على» ٨/٤٠أ.

(٩) القفيز : مكيال يسع ثمانية مكاكيك، والمكاكيك جمع مكوك وهو مكيال يسع صاعاً ونصف، أو نصف رطل إلى ثمان أواقى.

انظر القاموس المحيط للفيروز ابادى (قفز) ٢/١٨٦، (مكك) ٣/٣١٠.

قـــال(١) : رهو الذى يقتضيه قوله عليه الصلاة والسلام: «نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه»(٢) إذ تقديره أنه لو لم يخف الله لم يعصه لإجلاله لذاته وتعظيمه فكيف وهو يخاف أو إذا كان كذلك كان عدم عصيانه معللا بالخوف والإجلال والإعظام!(٣).

والثالث : يجوز فى المنصوصة دون المستنبطة وهو اختيار ابن فورك(٤) وغيره(٥).

والرابع : عكسه(٦).

---

(١) يعنى يجوز فى المستنبطة دون المنصوصة وهذا المذهب حكاه ابن الحاجب فى المنتهى ص ١٢٨ ، وابن السبكى فى الإبهاج ٣/١١٥ ، وابن النجار فى شرح الكوكب المنير ٤/٧٣ .

(٢) يعنى الإمام ابن الرفعة.

(٣) قال الشيخ إسماعيل بن محمد العلونى الجراحى فى كشف الخفاء : وهذا الحديث اشتهر فى كلام الأصوليين وأصحاب المعانى وأهل العربية من رواية عمر، وبعضهم يرفعه إلى النبى صلى الله عليه وسلم، وذكر البهاء السبكى أنه لم يظفر به بعد البحث وكذا قال كثير من أهل اللغة».
انظر كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس للعجلونى ٢/٤٤٦

(٤) انظر المطلب العالى فى شرح وسيط الغزالى لابن الرفعة ٨/٤٠أ.

(٥) هو محمد بن الحسن بن فورك الأنصارى الأصبهانى أبو بكر، واعظ عالم بالأصول والكلام من فقهاء الشافعية سمع بالبصرة وبغداد، وحدث بنيسابور، من تصانيفه: مشكل الحديث وغريبه، الحدود فى أسماء الرجال توفى سنة ٤٠٦هـ.
انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٣/١٨١ — ١٨٢ .
هذا وممن نسب القول بالجواز فى المنصوصة دون المستنبطة إلى ابن فورك أيضا إمام الحرمين فى البرهان ٢/ ٨٢٠، وابن السبكى فى الإبهاج ٣/١١٥.

(٦) كالإمام الرازى فى المحصول ٢/ ٣٨٠، والبيضاوى فى المنهاج ٣/١١٥ والقرافى فى تنقيح الفصول ٤٠٤.

والخامس : أنه جائز غير واقع واختاره إمام الحرمين[٢].

واختلف كلام الغزالي في الوسيط[٣] والمستصفى، وقال في شفاء الغليل: هذا الخلاف ينبني على تفسير العلة.

فإن قلنا : أنها بمعنى الباعث والداعي إلى الفعل جاز تعدد العلل، وكذلك إن قلنا : بمعنى العلامة.

وإن قلنا : أنها بمعنى المؤثر الموجب للشيء، أو راعينا النظر العقلي امتنع، إذ لا يجوز إثبات الحكم الواحد في محل واحد بعلتين كالعالمية الحاصلة للذات بشيء واحد، لا يجوز ان تكون بعلمين، فكما لا يجوز أن يحدث شيء واحد من جهة محدثين لا يجوز أن يقع المعلول الواحد بعلتين، لأن من ضرورة إضافة الحادث إلى محدث قطعه عن الأخر.

قال : واللائق بمسلك الأستاذ أبي إسحاق في مصيره إلى استحالة تخصيص العله جريانها على العلل العقلية أن يمنع إجتماع علتين[٣].

(١) قال إمام الحرمين : «تعليل الحكم الواحد بعلتين ليس ممتنعا عقلاً وتسويغاً ونظرا إلى المصالح الكلية، ولكنه ممتنع شرعاً وآية ذلك أن إمكانه من طريق العقل في نهاية الظهور، فلو كان هذا ثابتاً شرعاً لما كان يمتنع وقوعه على حكم النادر، والنادر لابد أن يقع على مرور الدهور، فإذا لم يتفق وقوع هذه المسألة وإن لم يتشرف إلى طلبه طالب، لاح كفلق الإصباح أن ذلك ممتنع شرعاً وليس ممتنع عقلاً ولا بعيد عن المصالح».

انظر البرهان لإمام الحرمين الجويني ٢/ ٨٣٢.

(٢) قال الإمام الغزالي في الوسيط : «الحكم الواحد قد يعلل بعلتين».

انظر الوسيط للغزالي ج ٨ / ٣٩ ب.

(٣) شفاء الغليل للغزالي ص ٥١٥ – ٥١٩.

وقال فى المستصفى : الصحيح عندنا جواز تعليل الحكم بعلتين، لأن العلة الشرعية علامة ولا يمتنع نصب علامتين على شيء واحد وإنما منع هذا فى العلل العقلية[١].

وبنحو هذا ذكر البناء[٢] ابن برهان، وخالف الآمدى فى بعضه فقال فى مصنفه فى الجدل: «إن كانت العلة بمعنى الباعث امتنع أن يكون للحكم الواحد فى المحل الواحد من جهة واحدة باعثان، وإن أضيف الحكم إلى أحدهما فالآخر ليس بباعث.

١٣٧ -- **مسألة** : من القوادح فى العلة الفرق[٣] عند جماهير الفقاء[٤]، خلافاً لطوائف من الأصوليين[٥].

وفصل إمام الحرمين بين أن يلحق الجامع بالطرد ولولاه لكان المانع قوياً فيقبل وإلا فإن تعارضا مع المخيل[٦] فالأخيل، فإن أستويا

---

(١) انظر المستصفى للغزالى ٢/٣٤٢.

(٢) فى الأصل : «البناء» وما أثبتنا من نسخة ب.

(٣) عرف الإمام الزركشى فى كتاب القياس من البحر المحيط «الفرق بأنه «إبداء وصف فى الأصل يصلح أن يكون علة مستقلة للحكم أو جزء علة وهو معدوم فى الفرع سواء كان مناسباً، أو مشبها إن كانت العلة شبهية بأن يجمع المستدل بين الأصل والفرع بأصل مشترك بينهما فيبدى المعترض وصفاً فارقاً بينه وبين الفرع».
انظر كتاب القياس من البحر المحيط للزركشى ص ١٣١٩، إرشاد الفحول للشوكانى ص ٢٢٩.

(٤) قال إمام الحرمين وابن السبكى : «ذهب جماهير الفقهاء إلى أن الفرق من أقوى الاعتراضات وأجدرها بالاعتناء به.
انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ٢/١٠٦٠، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/١٣٤.

(٥) قال إمام الحرمين : «ذهب ذاهبون إلى أن الفرق ليس باعتراض وسبق إليه طوائف من الأصوليين».
انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ٢/١٠٦٠.

(٦) فى الأصل وب : «المحيل» والتصويب من البرهان لامام الحرمين ٢/١٠٦٥.

فهل هما كالعلتين المتناقضتين أو يقدم الجمع لوقوع الفرق بعده فيه احتمالان[1].

واعلم أن الفرق ضربان :

أحدهما : أن يجعل المعترض بغير أصل القياس علة لحكمة كقولنا : النية فى الوضوء واجبة، لأنها طهارة عن حدث فوجبت كالتيمم، والجامع أنهما طهارتان فأنى يفترقان؟ فيقول الخصم: الفرق ثابت بين الأصل والفرع فإن العلة فى الأصل خصوصيته التى لا تعدوه وهو كونه ترابا[2].

قال الجمهور : وكون هذا القسم من القوادح مبنى على منع تعليل الحكم الواحد بعلتين[3].

فإن جوزناه لم يكن قادحًا إذ لا امتناع فى إبداء معنى آخر، فيقول المستدل : الحكم فى الأصل معلل[4] بعلتين إحديهما الفرق، والآخر المشترك، فإن اجتمعا ترتب الحكم على الأول، وإن انفردت

---

(١) مانقله الزركشى هنا عن إمام الحرمين هو نقلاً بالمعنى.
انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ٢/١٠٦٥.

(٢) انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/١٣٤.

(٣) قال ابن السبكى فى الإبهاج «ووجه البناء واضح فإن السائل إذا عارض علة الأصل التى جعلها المسئول رابطة القياس بعلة أخرى، فمن منع التعليل بعلتين رآه إعتراضا يجب الجواب عنه، وإلا يلزمه تعدد العلة ومن لم يمنع لم يرا ذلك قادحاً، إذ لا مانع فى إبداء معنى آخر».
انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/١٣٥، شرح الكوكب المنير ٤/٣٢٢.

(٤) كلمة : «معلل» ساقطة من نسخة ب.

أحديهما ترتب الحكم عليها فعدم إحديهما مع وجود الأخرى لايضره(١).

ونازع القرافى فى هذا البناء وقال : السؤال لازم على المذهبين فى الجملة(٢).

وقال فى البرهان : القائل بأن الحكم يعلل بعلتين لا يلزم منه أن يكون ذلك جوابه عن الفرق، بل عليه أن يبين عدم إشعاره بإثارة الفرق وترجيح مسلك الجامع عن طريق الفقه(٣).

قلت : وينبغى أن يكون قبول هذا القسم مبنيًا على الخلاف فى جواز التعليل بالمحل أو بالعلة(٤) القاصرة(٥) وفيه دقة.

الضرب الثانى : أن يجعل تعيين الفرع مانعًا من ثبوت الحكم فى الأصل فيه كقولهم : يقاد المسلم بالذمى قياسًا على غير المسلم بجامع القتل العمد العدوان.

فنقول : انفرق أن تعين الفرع وهو الإسلام مانع من وجوب القصاص عليه(٦).

---

(١) انظر الإبهاج ٣/١٣٥، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٤/٢٢٢، تنقيح الفصول للقرافى ٤٠٣ - ٤٠٤.

(٢) انظر تنقيح الفصول للقرافى ص ٤٠٤.

(٣) انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ٢/١٠٧٨ - ١٠٧٩.

(٤) فى نسخة ب : «العلة».

(٥) قال ابن السبكى فى الابهاج: «ويتقدح عندى قيل هذا البناء - يعنى بناء الخلاف على التعليل بعلتين - بناء آخر لم أر من ذكره وهو تفريع المسألة أولاً على التعليل بالعلة القاصرة، فإن قلنا: بمنعها فالفرق مردود، لأن التعيين يختص بالمحل الذى هو فيه، وهذا هو القصور، ولعل من لم يذكر ذلك لم ير التفريع على معنى القاصرة لضعف».
انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/١٣٥.

(٦) انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/١٣٥.

وقبول هذا الضرب أيضا مبنى على أن النقض مع[1] المانع هل يقدح؟

فإن قلنا : يقدم قبلناه وإلا لم نقبله[2].

١٣٨ - مسألة: إذا كان الفارق معنى من الفرع يضاد الجامع هل يشترط رده إلى أصل يشهد له بناء على قبول الفارق؟

اختلف الجدليون فى اشتراطه على قولين[3].

وحكاهما الإمام أيضا فى البرهان قال : ومنشأ الخلاف الاعتماد على أن القول بالاستدلال صحيح، وهذا هو قد استدل بعدم العلة على عدم الحكم فلا يلزمه إبداء أصل، ولا يحتاج لذلك فى الأصل، فإن الخصم مسلم صحة الاستدلال بما فى الأصل.

ومن منع الاستدلال وجعله معارضة اشترط فيه ذلك.

ثم القائلون بالاشتراط ذهب فريق منهم إلى أن الفارق الذى يبديه المعترض فى الأصل لابد له من رده إلى أصل أيضا فيحتاج الفرع والأصل أصلين، وهذا قول من ينكر الاستدلال ولا يراه حجة.

وقيل : يشترط فى الفرع دون الأصل[4].

(١) فى الأصل وب : «منع» والتصويب من الإبهاج ٣/١٣٥.

(٢) انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الاصول للبيضاوى ١٣٦/٣.

(٣) القول الأول : أنه يشترط رده إلى أصل وبه قال بعض الجدليين.
القول الثانى : أنه لا يشترط رده إلى أصل واختاره الإمام الغزالى.
انظر المنخول للغزالى ص ٤١٨، البرهان لإمام الحرمين الجوينى ٢/ ١٠٧٠.

(٤) انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ٢/١٠٧١ - ١٠٧٢.

وقيل : لا يشترط مطلقاً بناء على أن الغرض مضاد الجامع، هذا إذا أبدى معنى فى الأصل وعكسه فى الفرع.

فإن أبدى فى الفرع فاختلف الجدليون فيه بناء على أن الفرق هل هو معارضة أو لا؟

وفيه قولان :

أحدهما : قول الأستاذ أبى إسحاق، وابن سريج أنه ليس بمعارضة العلة بعلة أخرى مستقلة والمعارضة عندهما مقبولة، وأصحهما ونقله الإمام عن المحققين أنه وإن اشتمل على المعارضة لكنها غير مقصودة[1].

فإن قلنا : أنها معارضة لم يمنع الزيادة.

وإن قلنا : أنه معنى يضاد الزيادة اكتفى بإثباته فى الأصل ونفيه من الفرع، وهذه الزيادة فى الفرع ليس لها فى جانب الأصل ثبوت فلا حاجة إليها.

١٣٩ – **مسألة** : الفرق بضرب من ضروب الشبه فى صحته وجهان، حكاهما الشيخ أبو إسحاق فى الملخص[2] قال : وهما مبنيان على جواز قياس الشبه فإن لم نجوزه[3] لم يفرق بذلك.

وإن جوزناه جاز الفرق بذلك.

---

(١) قال إمام الحرمين : «والمختار عندنا، وارتضاه كل من ينتمى إلى التحقيق من الفقهاء والأصوليين أن الفرق صحيح مقبول، وهو وإن اشتمل على معارضة معنى الأصل ومعارضة علة الفرع بعلة فليس المقصود منه المعارضة وإنما الغرض منه مناقضة الجميع».
انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ١٠٦٧/٢.

(٢) لم أعثر على هذا الكتاب فيما بين يدى من مصادر.

(٣) فى نسخة : «ب» يجوزه.

١٤٠ - مسألة : المعارضة فى الأصل[1] بما هو مستقل بالتعليل كمعارضة الكيل بالطعم فى الربا، أو غير مستقل على أنه جزء العلة كزيادة الجارح إلى القتل العمد العدوان فى مسئلة القتل بالمثقل، اختلف الجدليون فى قبوله على قولين[2] مبنيين على جواز التعليل بعلتين فمن منع منعه.

ومن جوزه جوزه.

١٤١ - مسألة : المعارضة فى الفرع بما يقتضى نقيض حكم المستدل[3] بنص أو إجماع أو مانع أو عدم شرط، اختلفوا فى قبوله.

---

(١) المعارضة في الأصل إنما تكون بأن يبدي المعترض علة أخرى في الأصل سوى علة المعلل وتكون تلك العلة معدومة فى الفرع ويقول : إن الحكم فى الأصل نشأ بهذه العلة التى ذكرتها لا بالعلة التى ذكرها المعلل.
والمعارضة : إما أن تكون بمعنى أخر مستقل بالتعليل كما لو علل الشافعي تحريم ربا الفضل فى البر بالطعم، فعارضه الحنفي بتعليل تحريمه بالكيل أو الجنس أو القوت.
أو تكون المعارضة بمعنى أخر غير مستقل بالتعليل، ولكنه داخل فيه وصالح له كما لو علل الشافعي وجوب القصاص فى القتل بالمثقل العمد العدوان فعارضه الحنفي بتعليل وجوبه بالجارح.
انظر كتاب القياس من البحر المحيط للزركشي ١٤٠٤، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢٩٥/٤، إرشاد الفحول للشوكاني ٢٣٢. الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١٢٣/٤ - ١٢٤.

(٢) الأول : لا تقبل به وقال ابن عقيل، وأبو بكر البلعمي الحنفي.
الثاني : أنها تقبل وبه قال جمهور الأصوليين والجدليين وجزم به ابن القطان على ماذكره الزركشي في البحر المحيط، وعللوا هذا بأنه: إذا ظهر فى الأصل وصفان كل واحد منهما صالح للإستدلال فإنه يتعارض عند النظر ثلاثة إحتمالات :
أحدهما : أن تكون العلة وصف المستدل خاصة.
الثاني : أن تكون وصف المعترض خاصة.
الثالث : أن تكون مجموع الوصفين، وإذا تعارضت الاحتمالات فالقول بتعين واحد منهما من غير مرجح تحكم محض.
انظر كتاب القياس من البحر المحيط للزركشي من ١٤٠٦ - ١٤٠٧.

(٣) المعارضة فى الفرع بما يقتضى نقيض حكم المستدل إنما تكون بأن يقول المعترض ماذكرته من الوصف وإن اقتضى ثبوت الحكم فى الفرع، فعندى وصف آخر يقتضى نقيضه فيتوقف دليلك.
انظر كتاب القياس من البحر المحيط للزركشي ١٤١٦ - ١٤١٧، مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢٧٥/٢، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣١٨/٤، إرشاد الفحول للشوكاني ٢٣٣

(فرده بعضهم)[1] بناء على أن شأن المعترض أن يكون هادماً لا بانيا[2].

وقبله الأكثرون، لإنه طريق إلى الهدم[3].

والخلاف فى قبوله مبنى على مسألة أخرى وهى أنه هل يجب على المعترض نفى ما أبداه معارضًا فى الأصل عن الفرع وفيه مذاهب :

أحدها : لا يجب، لأنه إن كان فى الفرع افتقر المستدل إلى بيانه فيه ليصح الإلحاق وإلا بطل الجمع[4].

والثانى : لابد من نفيه عن الفرع، لأن الفرق لا يتم إلا بذلك[5].

---

(١) مابين المعقوفين زيادة لازمة من كتاب القياس من البحر المحيط للزركشى ص ١٤١٨.

(٢) قال الزركشى فى كتاب القياس من البحرط المحيط: «قد اختلف فى قبول هذا الاعتراض، فرده بعضهم لاسيما المتأخرون من الجدليين محتجين بأن دلالة المستدل على ما ادعاه قد تامت. وبأن حق المعترض أن يكون هادمًا لا بانيًا، والمعارضة فى حكم الفرع بناء لاهدم، بخلاف المعارضة فى الأصل فإن حاصلها يرجع إلى منع المقدمة وهو كون الحكم معللاً بما ذكر من الوصف فلا يلزم من قبولها ثم قبولها هنا.

انظر كتاب القياس من البحر المحيط للزركشى ١٤١٨ – ١٤١٩.

(٣) ذهب الآمدى إلى اختيار هذا المذهب حيث قال : «وقبله الاكثرون وهو المختار، إذ يلزم منه هدم مابناه المستدل لمقاومة دليله لدليله ولا حجر عليه فى سلوك طريق الهدم، ولا سيما إذا تعين ذلك طريقًا فى الهدم بأن لم يكن له هادم سواه فلو لم يقبل منه لبطل مقصود المناظرة واختلف فائدة البحث والاجتهاد».

انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ١٣٧/٤.

كما صرح ابن للحاجب باختيار هذا المذهب فى مختصره ٢٧٥/٢، وأيضا صاحب فواتح الرحموت ٣٥١/٢، وهو الصحيح عند الحنابلة على مافى شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣١٩/٤.

(٤) صرح الزركشى فى كتاب القياس من البحر للمحيط ص ١٤٠٩ باختيار هذا المذهب كما حكاه الآمدى فى الإحكام ١٢٥/٤ بدون نسبة.

(٥) هذا المذهب حكاه الزركشى فى كتاب القياس من البحر المحيط ص ١٤٠٩ بدون نسبة، كما حكاه الآمدى أيضاً فى الإحكام بدون نسبة ١٢٥/٤.

والثالث : وهو المختار(١) أنه إن قصد الفرق فلابد من نفيه وإلا فلا، لأنه يقول : إن لم يكن موجوداً فيه فهو فرق وإلا فالمستدل لم يذكر إلا بعض العلة.

فإن قلنا بالثانى اتجه سؤال المعارضة فى الفرع.

١٤٢ - مسألة : اختلف فى جواز التعليل بالمحل أو جزئه(٢) على ثلاثة مذاهب :

أحدها : الجواز فيهما(٣).

والثانى : المنع فيهما(٤).

والثالث : واختاره الآمدى المنع فى المحل، والجواز فى جزئه(٥).

---

(١) ظاهر هذا أن الزركشى اختار هذا المذهب مع أنه صرح فى البحر المحيط باختياره المذهب الأول. كما اشرت إليه من قبل، فربما رجع هنا عن ماذهب إليه أولا. هذا وممن اختار هذا المذهب أيضا الآمدى فى الإحكام ١٢٦/٤.

(٢) التعليل بالمحل مثل : الذهب ربوى لكونه ذهباً.
والتعليل بالجزء مثل : إباحة البيع لكونه عقد معاوضة، فعقد المعاوضة من حيث إنها جنسه جزء له.
انظر الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ١٣٨/٣.

(٣) حكى الزركشى هذا الرأى فى كتاب القياس من البحر المحيط بدون نسبة ص ٨٨، كما حكى الآمدى هذا الرأى فى الإحكام أيضاً بدون نسبة ٢٨٨/٣.

(٤) نسب الزركشى هذا الرأى فى كتاب القياس من البحر المحيط إلى الأكثرين ص ٨٥٨ كما نسبه الآمدى إليهم فى الإحكام ٢٨٨/٣ ،وكذلك نسبه ابن النجار إليهم فى شرح الكوكب المنير ٥١/٤.

(٥) قال الآمدى فى الإحكام ٢٨٨/٣ - ٢٨٩ :والمختار إنما هو التفصيل وهو امتناع ذلك فى المحل دون الجزء، وذلك لأن الكلام إنما هو واقع فى علة أصل القياس فلو كانت العلة فيه هى محل حكم الأصل بخصوصه لكانت العلة قاصرة لإستحالة كون محل حكم الأصل بخصوصه متحققًا فى الفرع، وإلا كان الأصل والفرع متحداً وهو محال، ثم إنما يمكن ذلك فيما إذا لم تكن علة حكم الأصل متعدية، لأنه لا يبعد فى استلزام محل الحكم لحكمة داعية إلى ذلك الحكم، كاستلزام الأوصاف العامة لمحل الأصل والفرع.
وأما الجزء فلا يمتنع التعليل به لاحتمال عموم الأصل والفرع.

والخلاف كما قاله الهندى يلتفت على الخلاف فى جواز التعليل بالقاصرة بل هو هو، فإن جوز ذلك جاز هذا وإلاّ فلا[1]، ولها التفات آخر على تفسير العلة.

١٤٣ - **مسألة** : ذهب أصحابنا كما قاله ابن برهان إلى جواز القياس على الحكم الثابت بالقياس خلافًا لأبى بكر الصيرفى منا والحنفية[2]، كما اذا نص الشارع على منع بيع البر بالبر فعللناه بعلة وهى الطعم وألحقنا به الأرز فهل يجوز أن يستنبط من الأرز علة ويلحق به غيره ؟ قاله ابن برهان.

والمسألة مبنية على تعليل الحكم بعلتين.

فعندنا يجوز.

وعند المخالف لا يجوز. انتهى، وفيه نظر ظاهر.

١٤٤ - **مسألة** : التعليل بالوصف المنفى عندنا جائز[3].

خلافا لبعض المتكلمين[4].

(١) قال صفى الدين فى نهاية الوصول ٣/٧ ب «اختلفوا فى جواز التعليل بمحل الحكم أو جزئه الخاص، فمنهم من جوزه، ومنهم من منعه.

والحق أنه مبنى على جواز تعليل الحكم بالعلة القاصرة فإن جوز ذلك جاز هذا، وإن لم يجوز التعليل بالقاصرة لم يجوز هذا».

(٢) من شروط القياس عند الأحناف أن يكون حكم الأصل ثابتاً بأحد الأصول الثلاثة من الكتاب والسنة والإجماع فلا يجوز عندهم أن يكون حكم الأصل ثابتاً بالقياس لأنه كما ذكر عبيد الله ابن مسعود فى تعليل هذا أنه إن اتحدت العلة فى القياسين فذكر الواسطة ضائع، وإن لم تتحد بطل أحد القياسين لابتنائه على غير العلة التى اعتبرها الشرع فى الحكم، فمثلاً إذا قيس الذرة على الحنطة فى حرمة الربا بعلة الكيل والجنس ثم أريد قياس شىء آخر على الذرة فإن وجدت فيه العلة وهى الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعاً ولزم قياسه على الحنطة، وإن لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم.

انظر التوضيح لمتن التنقيح لعبيدالله بن مسعود ٢/١١٣ - ١١٤.

(٣) ذهب إلى اختيار هذا المذهب الإمام الرازى فى المحصول ٢/٣٩٣، والبيضاوى فى المنهاج بشرح الإبهاج ٣/١٤١ - ١٤٢.

(٤) ذهب إلى اختيار هذا المذهب الآمدى فى الإحكام ٣/ ٢٩٥، وابن الحاجب فى مختصره ٢/٢١٤.

وهى مبنية على أن العلل الشرعية عندنا أمارات، وعندهم موجبات.

فإن قلنا أمارات، فلا امتناع فى جعل العدم أمارات، وإن قلنا موجبات امتنع، لأن العدم لايؤثر فى الموجود.

١٤٥ - **مسألة** : يجوز أن يجعل الاسم علة للحكم كما قاله سليم فى التقريب ونقله عن أكثر العلماء قال : وسواء فى ذلك المشتق كقولك: قاتل، وسارق، والاسم الذى هو لقب كقولك حمار وفرس[1].

قال الشافعى : فى بول ما يؤكل لحمه، لأنه بول يشابه بول الأدمى.

ومن الناس من قال : لايجوز أن يجعل الاسم علة مطلقا[2].

ومنهم : من جوزه فى المشتق دون اللقب.

وممن حكى الخلاف كذلك الشيخ ابو إسحاق فى اللمع[3] أيضا.

والخلاف يلتفت على ان العلل الشرعية أمارات أو موجبات؟

فإن قلنا : أمارات فلا امتناع فى جعل الاسم علماً على الحكم كالصفة.

وإن قلنا : موجبات فلا، إذ لا يستفاد منها المعنى.

وقال الأستاذ أبو منصور البغدادى فى كتاب معيار النظر : التعليل بالاسم مبنى على الخلاف فى التعليل بالحكم، وقد منع منه المتأخرون، وأجازه أكثر القائسين، ونقله الشافعى.

---

(١) به قال ابن السبكى فى جمع الجوامع ٢/٢٤٣.

(٢) به قال الرازى وحكى الاتفاق عليه فى المحصول ٢/ ٤٠٣.

(٣) ذكر الشيخ أبو إسحاق الشيرازى فى اللمع : «أن وصف العلة قد يكون اسما كتراب وماء ثم قال : ومن الناس من قال : لا يجوز ان يكون الاسم علة، وهذا خطأ، لأن كل معنى جاز أن يعلق الحكم عليه من جهة النص جاز أن يستنبط من الأصل ويعلق الحكم عليه كالصفات والأحكام».

انظر اللمع للشيرازى ص ٦٠.

قال : فمن منع التعليل بالحكم منع التعليل بالاسم، ومن أجاز ذلك أجاز هذا، ولهذا قلنا : أن بيع الكلب المعلم فاسد، لأنه كلب كغير المعلم[1].

وقال مالك : فى زكاة العوامل[2] إنها تعم كالسوائم[3].

وقال أهل الرأى : لا تكرار فى مسح الرأس[4]، لأنه مسح كالتيمم.

١٤٦ - مسألة : التعليل بالوصف المركب[5] جائز عند الجمهور[6].

---

(١) قال النووى : «مذهبنا أنه لايجوز بيع الكلب سواء كان معلمًا أو غيره، وسواء كان جروًا أو كبيرًا، ولا قيمة على من أتلفه وبهذا قال جماهير العلماء وهو مذهب أبى هريرة، والحسن البصرى، والأوزاعى، وربيعة، والحكم، وحماد وأحمد، وداود، وابن المنذر وغيرهم».
انظر المجموع شرح المهذب للنووى ٩/٢٤٦، وذهب الأحناف : إلى جواز بيع الكلب المعلم وغير المعلم.
انظر بدائع الصنائع، للكاسانى ٦/٢٠٠٦ وذهبت المالكية إلى عدم جواز بيع الكلب.
انظر الكافى فى فقه أهل المدينة، للقرطبى ٢/٦٧٤.

(٢) العوامل : جمع عاملة وهى الأنعام التى يستقى عليها وتستعمل فى الحرث وفى الاشغال.
انظر لسان العرب لابن منظور ٤/٣١٠٩ (عمل).
وقد سوى المالكية فى وجوب الزكاة بين السائمة والعاملة والمعلوفة.
انظر الشرح الصغير لأحمد الدردير على مختصر المسمى أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك ١/ ٢٥٠.

(٣) السوائم : جمع سائمة، والسائمة كل أبل ترسل ترعى ولا تعلف فى الأصل.
انظر لسان العرب لابن منظور (سوم) ٣/ ٢١٥٨.

(٤) استدل الأحناف على أنه لا تكرار فى مسح الرأس بقوله تعالى : ﴿وامسحوا برؤسكم﴾ فقالوا : أن الأمر المطلق بالفعل لا يوجب التكرار.
انظر بدائع الصنائع للكاسانى ١/ ٨٨.

(٥) التعليل بالوصف المركب كتعليل وجوب القصاص بالمحدد بالقتل العمد العدوان. انظر الإحكام فى أصول الأحكام للامدى ٣/٣٠٦.

(٦) اختاره الأمدى فى الإحكام ٣/٣٠٦ وابن الحاجب فى مختصره ٢/ ٢٣٠. والرازى فى المحصول ٢/٣٩٩.

وقيل : بالمنع[1]، وحكاه فى المحصل[2] عن أصحابنا.

وأصل المسألة : أن الأشاعرة لا يقولون بعلية العلم بالمقدمات للعلم بالنتيجة على سبيل إجراء العادة، والمعتزلة يوجبون ذلك على طريق التوليد.

فإن قلنا : بالأول جاز التعليل بالمركب.

وإن قلنا : بالثانى امتنع لامتناع التوليد عن مركب، كذا قيل وفيه نظر.

١٤٧ - **مسألة** : هل يجوز تعليل الشيء بجميع أوصافه؟

فيه خلاف حكاه القاضى عبدالوهاب فى الملخص وقال: إن الخلاف فيه يلتفت على الخلاف فى أن شرط العلة التعدى.

فإن قلنا : إنه شرط فيها وأن العلة المقصورة لا تكون، امتنع التعليل بجميع الأوصاف ضرورة قصر الحكم على تلك الأوصاف المختصة.

وإن قلنا : إن التعدى ليس بشرط فاختلفوا.

فقيل : لايصح، لأن حق العلة أن تكون مؤثر ولابد أن يكون المؤثر بعض الأوصاف دون بعض، ولو اتفق أن يكون جميعها مؤثراً لجاز ذلك.

وقيل : يصح ذلك، لأن أكثر مافيه أن لا يتعدى وذلك لا يمنع صحتها.

(١) حكاه الآمدى فى الإحكام عن قوم.
انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٣٠٦/٣.
(٢) لعله المحصل فى علم الكلام للرازى.
انظر كشف الظنون لحاجى خليفة ١٦١٤/٢.

١٤٨ - **المسألة : إذا كان الحكم فى الفرع منصوصًا فهل يستعمل فيه القياس؟**

فيه خلاف.

والأكثرون كما قاله فى المحصول على جوازه لجواز توارد الأدلة على مدلول واحد[١].

وأصل الخلاف : أن النظر[٢] هل يضاد العلم[٣] بالمنظور فيه؟

فقالت المعتزلة : لا يجامعه ولا يضاده.

وقال أصحابنا : يضاده إذ من المستحيل طلب العلم بما هو عالم به، فعلى هذا إذا استدل على شيء بدليل ثم أريد الدلالة عليه بآخر فلا يصح النظر فى الدليل الثانى إلا بعد الذهول عن الدليل الأول إن منعنا اجتماع نظرين فى حالة واحدة سواء كانا مثلين أو خلافين.

وإن جوزناه وهو الأصح فالنظر فى الثانى ليس استدلالاً على صحة المدلول بل نظر فى نفس الدليل هل هو صحيح يفضى إلى

---

(١) ذكر الرازى هذه المسألة فى معرض ذكره للأمور التى اعتبرها قوم فى الفرع مع أنها ليست معتبرة فقال : «والثالث أن لا يكون للفرع منصوصاً عليه وهو على قسمين، لأن الحكم الذى دل النص عليه إما أن يكون مطابقاً للحكم الذى دل عليه القياس أو مخالفاً : فإن كان الأول جاز إستعمال القياس فيه عند الأكثرين، لأن ترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز.
ومنعه بعضهم استدلالا بأن معاذاً إنما عدل إلى الاجتهاد بعد فقدان النص فدل على أنه لايجوز استعماله عند وجوده، وأيضا فالدّليل ينفى جواز العمل بالقياس لكونه اتباعا للظن ﴿وإن الظن لا يغنى من الحق شيئًا﴾ سورة النجم الآية (٢٨) ترك العمل به فيما إذا لم يوجد النص للضرورة فيبقى حال وجود النص على مقتضى الأصل».
انظر المحصول للرازى ٢/٤٣٢ - ٤٣٣.

(٢) النظر : هو الفكر المطلوب به علم أو ظن.
انظر اللمع للشيرازى ص ٣، إرشاد الفحول للشوكانى ص ٥.

(٣) العلم : هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع.
انظر إرشاد الفحول للشوكانى ص ٤.

العلم أم لا؟

فالنظر إنما هو فى وجه دلالة الدليل الثانى وهذا ليس بحاصل.

١٤٩ – مسألة : هل يلزم المسئول تعميم الجواب إذا كان السؤال عاما؟

فيه قولان :

أحدهما : لا يلزمه، لأنه قد يكون له غرض فى الاقتصار على البعض، لأن جوابه فيه أظهر، أو لأنه لا يعلم حكم ما أمسك عنه فيجيب بقدر ماعلم.

والثانى : يلزمه ذلك وحكاه الجدليون عن الأستاذ أبى بكر بن فورك.

والخلاف ينبنى على مسألة أخرى وهى جواز الفرض[1] للمجيب فى جوازه قولان[2].

وصورة الفرض أن السؤال فى مسألة تقع فى فصول متعددة

---

(١) قال الزركشى فى البحر المحيط : «واعلم أنه كثر فى عباراتهم الفرض والبناء من غير تحقيق ومعناه أن يسأل المستدل عاماً فيجب خاصاً، مثل أن تكون المسألة ذات صور فيسأل السائل عنها سوءالأ يقتضى الجواب عن جميع صورها فيجيب المستدل عن صورة أو صورتين منها.
وهو إما فرض فى الفتوى كما لو سئل فى البيع الفاسد هل ينعقد؟ أم لا؟
فيقول : لاينعقد بيع درهم بدرهمين لورود النهى، فإن بيع الدرهم بالدرهمين من صور البيع الفاسد لا عينه.
وإما فرض فى الدليل : بأن يبنى عاماً ويدل خاصاً، مثل أن يقول : لا ينعقد البيع الفاسد، لأنه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع درهم بدرهمين» .
انظر كتاب القياس من البحر المحيط للزركشى ١٥٤٦ .

(٢) القول الأول : أنه لا يجوز، لأن حق الجواب أن يطابق السؤال، ذهب إلى ذلك ابن فورك.
القول الثانى: أنه يجوز، لأن المسئول قد لايجد دليلاً إلا على بعض صور السؤال، ولأنه قد يرد على جوابه العام إشكال لا يندفع فيتخلص منه بالفرض الخاص وهذا مذهب الجدليين» .
انظر كتاب القياس من البحر المحيط للزركشى ١٤٥٧ .

فدعين منها مثل القتل بالمثقل فتفرض فى الضربة الواحدة بالعصى الصغيرة، أو عن قتل المسلم بالذمى فيفرض فى المستأمن.

والمانعون قالوا : الخاص فاسد، لأن الجواب يجب مطابقته للسؤال إذ الخاص لا ينتصب دليلاً على العام فيتصدق القول بالفرض.

ثم اختلفوا فى أنه يفرض فى الجواب أو الدليل؟

فقيل : يفرض فى الدليل ويعمم فى الجواب لجواز أن يكون فى صورة دليل على حده والمحل لا يحتمل ذكر الكل.

وهذا إذا وقع الفرض فى النوبة[1] الاولى، فأما إذا تكلما[2] نوبة ثم رام المجيب الفرض هل له ذلك؟

فيه تفصيل : وهو إن كان دليله يجرى فى كل صورة فلا يمكن.

وإن كان لا يتأتى فيه صورة واحدة فهو يذكره لكونه فرض الكلام فى تلك الصورة.

(١) هذه الكلمة كتبت هكذا فى الأصل وب.

(٢) هذه الكلمة كتبت هكذا فى الأصل وب.

الكتاب الخامس
فى دلائل أختلف فيها

١٤٩- مسألة: اختلف أصحابنا كما قاله الماوردى والرويانى فى أن أصول الأشياء أهى على الحظر أم الإباحة؟

وفرع عليها حكم الشّعر المشكوك فى طهارته ونجاسته، ونازعه الشيخ ابن الرفعة وقال: هذا الخلاف يتفرع على القول بالتحسين والتقبيح ونحن لا نقول به أى فلا يحسن التفريع عليه.

وهذا عجيب منه، لأن الخلاف أن الأصل فى المنافع الإباحة إنما هو فيما بعد الشرع بأدلة سمعية، وتلك المسألة فيما قبل الشرع، وكأن ابن الرفعة توهم اتحادها، وليس كذلك، والترجيح أيضا مختلف فيهما ففيما قبل الشرع الراجح التوقف، وفى هذه الراجح الإباحة وهو قول أصحابنا.

قلت: ويتجه أن يبنى على هذه المسألة خلاف آخر حكاه الماوردى أيضا فى كتاب الصيد فقال: إذا تعارض ما يوجب الحظر والإباحة اختلف أصحابنا فيه، فمنهم من سوى بينهما واعتبر[1] ترجيح أحدهما بدليل آخر.

(١) فى نسخة ب: «أختلف».

ومنهم: من غلب الحظر وهو قول الأكثرين[1] انتهى.

ولك أن تقول مما يرجح قول الأكثرين أن الدليل المحرم فيه كررت المفسدة وعناية الشارع والعقلاء بدرء المفاسد أكثر من اعتنائهم بجلب المصالح.

١٥١- **مسألة**: استصحاب الحال[2] لأمر وجودى أو عدمى، عقلى أو شرعى حجة عند أكثر أصحابنا منهم المزنى والصيرفى والغزالى[3].

---

(١) هذا النص موجود بتمامه فى كتاب الحاوى للماوردى كتاب الصيد جـ١٩ ورقة ٢٤١ ب.

(٢) الاستصحاب فى اللغة: طلب الصحبة يقال: استصحبه إذ دعاه إلى الصحبة ولازمه. انظر القاموس المحيط للفيروز أبادى «صحب» ٩١/١.

وفى الاصطلاح: فعرفه الأسنوى بأنه: «عبارة الحكم بثبوت أمر فى الزمان الثانى بناء على ثبوته فى الزمان الأول».

وعرفه ابن السبكى بأنه «ثبوت أمر فى الزمن الثانى لثبوته فى الأول لفقدان ما يصلح للتغيير من الأول إلى الثانى».

انظر جمع الجوامع لابن السبكى ٣٥٠/٢.

(٣) قال الإمام الغزالى: «اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل لكن دل العقل على براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق فى الحركات والســـكنات قبل بعثة الـــرسل عليـــهم الســـلام وتأييدهم بالمعجزات وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع».

انظر المستصفى للغزالى ١/ ٢١٧-٢١٨

هذا وقد صرح الإمام الرازى باختيار هذا المذهب هو واتباعه منهم البيضاوى انظر المحصول للرازى ٥٤٩/٢ والإبهاج ٣/ ١٦٨.

وأيضا صرح الآمدى باختيار هذا المذهب فى الأحكام ١٧٢/٤.

كما حكى عبد العزيز البخارى هذا المذهب عن المزنى والصيرفى وابن شريح، وابن خيران ثم قال: «وإليه مال الشيخ أبو منصور رحمه الله وتابعه فى ذلك جماعة من مشايخ سمرقند» انظر كشف الأسرار لعبدالعزيز البخارى عن أصول فخر الإسلام البزودى ٣٧٧/٣- ٣٧٨.

خلافا لأكثر الحنفية[1] والمتكلمين كالبصرى[2] وغيره.

ومنهم: من جوز الترجيح به فقط.[3]

وبنى بعضهم الخلاف فيه على الخلاف الكلامى فى بقاء الأعراض.

وفى كلام الأستاذ أبى منصور بناه على الخلاف فى حكم الأشياء فى العقل قبل ورود الشرع، فمن قال: أنها على الإباحة استصحب الحال فى كل ما يراه مباحاً فلا يحظره إلا بدلالة.

ومن زعم أنها على الحظر استصحب الحال فى المحظور فلم يبح شيئا إلا بدلالة.

ومن توقف لم يستصحب فى شىء حالا بحال، ولم يثبت فى شىء حظرا ولا إباحة ولا وجوبا إلا بدليل شرعى.

ونقل سليم الرازى أنه لا خلاف فى أن الاستصحاب العقلى يجب القول فيه مثل أن يدل الدليل على أن الأشياء كانت على الحظر أو على الإباحة قبل ورود الشرع بذلك فيستصحب هذا الأصل حتى يدل الدليل الشرعى على خلافه، واختلفوا فى الشرعى مثل أن يثبت الحكم بإجماع

---

(١) قال عبدالعزيز البخارى: «وقال كثير من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعى، وأبى الحسين البصرى، وجماعة من المتكلمين أنه ليس بحجة أصلا لا لإثبات أمرا لم يكن ولا لبقاء ما كان على ما كان».
انظر كشف الأسرار لعبدالعزيز البخارى عن أصول فخر الإسلام البزدوى ٣/٣٧٨.

(٢) انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ٢/٣٢٥.

(٣) ذكر الزركشى فى البحر المحيط: «إن هذا الرأى نقله الأستاذ أبو إسحاق عن الشافعى وقال: «إنه الذى يصح عنه لا أنه يحتج به»
ثم قال الزركشى: «قلت: ويشهد له قول الشافعى [«والنساء محرمات الفروج فلا يحللن إلا بأحد أمرين نكاح أو ملك يمين والنكاح ببيان الرسول ﷺ».
انظر البحر المحيط كتاب الأدلة المختلف فيها للزركشى ص ٤٣، الرسالة للإمام الشافعى ص ٣٤٤.

ثم يقع الاختلاف فى استدامته كالمتيمم إذا رأى [الماء](1) فى حـال الصلاة، والحائض إذا جاوزها [الدم](2) عشرة أيام:

فذهب شيوخ أصحابنا إلى استصحاب حكم الإجماع حتى يدل الدليل على ارتفاعه(3).

وذهـب الحنـفـيـة(4)، والظاهـريـة(5)، ومـتكلمـوا

---

(1) ما بين المعقوفين زيادة لازمة تقتضيها العبارة.

(2) ما بين المعقوفين زيادة لازمة تقتضيها العبارة.

(3) حكى ابن السبكى هذا المذهب عن المزنى والصيرفى، وأبو ثور، وداود الظاهرى.

انظر الإبهاج فى شرح المنهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/١٦٩.

كما حكاه الشيرازى عن أبى بكر الصيرفى.

انظر اللمع للشيرازى ص ٦٩.

هذا وقد صرح الآمدى باختيار هذا المذهب.

انظر الأحكام فى أصول الأحكام للأمدى ٤/١٨٥.

(4) انظر كشف الأسرار لعبد العزيز البخارى عن أصول فخر الإسلام البزدوى ٣/٣٧٧-٣٧٨.

(5) نسب سليم الرازى القول بعدم الجواز إلى الظاهرية مع أن المعروف عنهم القول بالجواز.

قال أبو محمد الظاهرى: «إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة فى أمر ما على حكم ما، ثم أدعى مدع أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل من أجل أنه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله، أو لتبدل زمانه، أو لتبدل مكانه فعلى مدعى انتقال الحكم من أجل ذلك أن يأتى ببرهان من نص قرآنى أو سنة عن رسول الله ﷺ ثابتة على أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل فإن جاء به صح قوله، وإن لم يأت به فهو مبطل فيما أدعى من ذلك، والفرض على الجميع الثبات على ما جاء به النص مادام يبقى اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه، لأنه اليقين والنقلة دعوى وشرع لم يأذن الله تعالى به فهما مردودان كاذبان حتى يتأتى النص بهما.

ثم قال أبو محمد الظاهرى بعد ذلك، فإن قيل: وما الدليل على تمادى الحكم مع تبدل الأزمان والأمكنة.

قلنا: وبالله تعالى التوفيق، البرهان على ذلك صحة النقل من كل كافر ومؤمن على أن رسول الله ﷺ اتانا بهذا الدين وذكر أنه أخر الأنبياء وخاتم الرسل، وأن دينه هذا لازم لكل حى ولكل من يولد إلى يوم القيامة فى جميع الأرض فصح أنه لا معنى لتبدل الأزمان ولا لتبدل المكان ولا لتغير الأحوال، وأن ما ثبت فهـو ثـابت ابداً فى كل زمان وفى كل مكان وعلى كل حال يأتى نص ينقله عن حكمه فى زمان أخر أو مكان أخر أو حال أخر.

انظر إحكام الأحكام لابن حزم الظاهرى ٥/ ٥٩٠- ٥٩٣.

الأشعرية(١)، والمعتزلة(٢) إلى أنه غير جائز [والحكم يزول بالإختلاف حتى يدل الدليل](٣) على بقائه.

١٥٢- مسألة: اختلفوا في أنه هل يجوز أن يفوض الله تعالى حكم حادثة إلى رأى نبى من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، أو عالم فيقول له أحكم بما شئت فهو صواب ويصير إذ ذاك قوله من جملة المدارك الشرعية ؟

فذهب جمهور المعتزلة إلى استحالته(٤).

وقال ابن برهان في الأوسط: مذهبنا جوازه(٥).

وقيل: يجوز ذلك للنبى دون العالم واختاره ابن السمعانى، وذكر أن كلام الشافعى فى الرسالة يدل له(٦).

ونقل فى المحصول عن الشافعى أنه توقف(٧)، أى فى الوقوع.

---

(١) منهم الغزالى حيث قال: «استصحاب الإجماع فى محل الخلاف غير صحيح». انظر المستصفى للغزالى ١/٢٢٣.

وأيضا الشيرازى فى اللمع ص ٦٩، وابن السبكى فى جمع الجوامع ٢/٣٥٠.

(٢) انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ٢/٢٣٥.

(٣) ما بين المعقوفين ساقطة من نسخة ب.

(٤) ذكر أبو الحسين البصرى أن قاضى القضاة عبدالجبار احتج للمنع من ذلك «بأن الشرائع أنما يتعبد الله بها لكونها مصالح، والإنسان قد يختار الصلاح وقد يختار الفساد، فلو أباح الله تعالى للإنسان الحكم بما يختاره لكان فيه إباحة الحكم بما لا يأمن من كونه فساداً».

انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ٢/٣٢٩.

(٥) انظر الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/٢٠٩.

(٦) جزم ابن السمعانى فى قواطع الأدلة: أن الشافعى يرى جواز ذلك للنبى دون غيره ثم قال: «وقد ذكر الشافعى فى كتاب الرسالة ما يدل على ذلك»

فلم يذكر النص الدال على ذلك.

انظر قواطع الأدلة لابن السمعانى ٢/٢٨٧ب.

(٧) قال الرازى فى المحصول: «وتوقف الشافعى [فى امتناعه وجوازه وهو المختار» انظر المحصول للرازى ٢/٥٦٦.

وقال الآمدى: نقل عن الشافعى فى كتاب الرسالة ما يدل على التردد بين الجواز والمنع[1]. ولكن الثانى أثبت نقلا وعليه جرى الأصوليون من الشافعية.

وقال أبو الخطاب الحنبلى[2] فى التمهيد: المنقول[3] عن الشافعى فى الرسالة[4]: أنه[5] لما علم الله تعالى من نبيه عليه السلام[6] أن الصواب يتفق منه جعل ذلك إليه ولم يقطع [عليه][7] بل جوزه وجوز غيره، وقال بعض المحققين من أصحابنا لا يصح ذلك عن الشافعى، وكلامه فى الرسالة مؤول بجواز الاجتهاد لا بهذه المسألة[8].

إذا عرف هذا فالخلاف فى هذه المسألة يلتفت على أنه عليه

---

(١) انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٤/٢٨٢.

(٢) هو أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكلوذانى شيخ الحنابلة، كان إماما وعلامة ورعا صالحا، وافر العقل، غزير العلم. حسن المحاضرة جيد النظم صنف فى الفقه والأصول والفرائض، من تصانيفه: التمهيد فى أصول الفقه، الخلاف الكبير المسمى بالإنتصار فى المسائل الكبار، توفى سنة ٥١٠هـ.

انظر ترجمته فى شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى٤/٢٧، طبقات الحنابلة لأبى يعلى ٢/٢٥٨، البداية والنهاية لابن كثير ١٢/١٨٠.

(٣) فى التمهيد لأبى الخطاب الحنبلى: «حكى» ٤/٣٧٤.

(٤) فى التمهيد لأبى الخطاب الحنبلى: «أنه قال فى الرسالة» ٤/٣٧٤.

(٥) كلمة: «أنه» غير موجودة فى التمهيد لأبى الخطاب الحنبلى.

(٦) جملة: «عليه السلام» ليست فى التمهيد لأبى الخطاب الحنبلى.

(٧) ما بين المعقوفين إضافة من التمهيد لابى الخطاب الحنبلى ٤/٣٧٤.

(٨) جملة: «وقال بعض المحققين.. المسألة» نقله الزركشى بالمعنى، وعبارة أبى الخطاب الحنبلى فى التمهيد نصها: «ورأيت بعض المحققين من أصحابه ينكر ذلك أن يكون مذهبا له، وتأول ما قاله فى الرسالة أنه جعل إليه أن يجتهد لما علم أن الصواب يتفق منه. انظر التمهيد لأبى الخطاب ٤/٣٧٤ - ٣٧٥.

السلام هل كان له أن يجتهد أم لا(١)؟

فإن قلنا له ذلك وهو الأصح جاز أن يختار ما خطر بباله ويكون صواباً، لأن الله تعالى أخبره بذلك.

وجعل ابن برهان الخلاف يلتفت في هذه المسألة على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو لأنفسهم؟ ولم يتضح(٢) لي وجه.

١٥٣- **مسألة**: نقل عن الشافعي الأخذ بأقل ما قيل إذا لم يجد الدليل على غيره كدية اليهودي(٣)، والأخذ به مبني على أصلين:

أحدهما: التمسك بالإجماع على الأقل.

---

(١) اختلف العلماء في أنه ﷺ هل كان له أن يجتهد أم لا على مذاهب: فذهب الشافعي إلى جواز أن يكون في الأحكام الشرعية ما قاله ﷺ إجتهاداً.

وذهب أبو علي، وأبو هاشم الجبائيان إلى أنه لم يكن متعبداً بالاجتهاد في شيء من الشرعيات.

وذهب بعض العلماء إلى أنه كان له الاجتهاد في أمور الحرب دون الأحكام الشرعية. ونسب الإمام الرازي القول بالتوقف إلى أكثر المحققين، واختار إمام الحرمين الجويني أنه ﷺ كان لا يجتهد في القواعد والأصول، بل كان ينتظر الوحي، فأما في التفاصيل فكان مأذوناً له في التصرف والإجتهاد.

أنظر تفصيل هذه المسألة في المعتمد لأبي الحسين البصري ٢/ ٢٤٠ - ٢٤٣. البرهان لإمام الحرمين الجويني ٢/١٣٥٦، المحصول للرازي ٢/ ٤٨٩ - ٤٩٣ الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٤/٢٢٢ - ٢٣٥.

(٢) في الأصل و ب: «لا يصح» بدون نقط.

(٣) أختلف العلماء في دية اليهودي فمنهم من قال: بمساواتها لدية المسلم، ومنهم من قال: هي نصف دية المسلم، ومنهم من قال: هي الثلث منها. وقد أخذ الإمام الشافعي بأقل ما قيل من هذه الآراء وهو الثلث. انظر المحصول للرازي ٢/ ٥٧٤، الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ٣/١٧٥، اللمع للشيرازي ص ٦٩.

والثانى: بالبراءة الأصلية على نفى الزائد[1].

ومن ثم ينبغى لمن وافق على التمسك بكل من الأصلين ألا يخالف فى الأصل بأقل ما قيل.

*

(١) بين الإمام الرازى وجه بناء هذه المسألة وهى الأخذ بأقل ما قيل على هذين الأصلين وهما الإجماع والبراءة الأصلية فقال: «أما الإجماع: فلأنا لو قدرنا أن الأمة انقسمت إلى أربعة أقسام، أحدهما: يوجب فى اليهودى مثل دية المسلم، وثانيهما: يوجب النصف، وثالثهما: يوجب الثلث، ورابعهما: لا يوجب شيئا لم يكن الأخذ بأقل ما قيل واجبا، لأن ذلك الأقل قول بعض الأمة وذلك ليس بحجة.

أما إذا لم يوجد هذا القسم الرابع كان القول بوجوب الثلث قولا لكل الأمة، لأن من أوجب كل دية المسلم فقد أوجب الثلث، ومن أوجب نصفها فقد أوجب الثلث أيضا، ومن أوجب الثلث فقد قال بذلك فيكون إيجاب الثلث قولا قال به كل الأمة فيكون حجة.

وأما البراءة الأصلية: فلأنها تدل على عدم الوجوب فى الكل، ترك العمل بها فى الثلث لدلالة الإجماع على وجوبه فيبقى الباقى كما كان.

أنظر المحصول للرازى ٢/ ٤٥٧٤ ـ ٥٧٥.

الكتاب السادس فى التعادل[1] والترجيح[2]

١٥٣- مسألة: إذا تعارض دليلان عند المجتهد وعجز عن الترجيح ولم يجد دليلا أخر.

فقيل: يتوقف[3].

وقال القاضي[1]: مخير[2].

---

(١) التعادل لغة: التساوى يقالا: عادلت بين الشيئين، وعدلت فلانا بفلان إذا سويت بينهما.
أنظر مختار الصحاح (عدل) ٤١٨.
وإصطلاحا: عرفه الأسنوى بأنه: «تعارض دليلين بحيث لم يكن لأحدهما مزية على الآخر».
انظر نهاية السول للأسنوى ٤٣٢/٤. وعرفة الشوكانى: «بأنه استواء الأمارتين»، انظر إرشاد الفحول للشوكانى ص ٢٧٣.

(٢) الترجيح لغة: التمييل يقال: رجح الميزان رجوحا ورجحانا إذا مال، انظر القاموس المحيط (رجح) ٢٢٠/١، مختار الصحاح لعبدالقادر الرازى (رجح) ٢٣٤.
وإصطلاحا: فعرفه الرازى بأنه: «تقوية أحد الطريقين على الآخر ليعلم الأقوى فيعمل به ويطرح الآخر».
أنظر المحصول للرازى ٤٤٣/٢ - ٤٤٤.
وعرفه ابن الحاجب: «بأنه اقتران الأمارة بما تقوى به على معارضها». انظر مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٣٠٩/٢.

(٣) القول بالتوقف حكاه الغزالى بدون نسبة. انظر المستصفى للغزالى ٣٧٩/٢.
كما حكاه الشوكانى فى إرشاد الفحول وقال: «إن هذا القول جزم به سليم الرازى فى التقريب انظر إرشاد الفحول للشوكانى ص ٢٧٥.

وقيل: يتساقطان[٣].

وقيل: يؤخذ بالأغلظ[٤].

والخلاف يلتفت على أنه يجوز تكافوء[٥] الأدلة، أى هل يصح أن يعتدل عند الجمهور الرأيان ويتعارض المعنيان حتى لا مزية لأحدهما:

فذهب إلى أنه لابد وأن يكون أحد المعنيين أرجح ولا يجوز تقدير اعتدالها الظاهر من مذاهب عامة الفقهاء[٦]، وبه قال العنبرى[٧].

---

(١) هو القاضى أبو بكر البقالانى، انظر المستصفى للغزالى ٢/٣٧٩.

(٢) ممن ذهب إلى القول بالتخيير أيضا أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم، انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ٢/٣٠٦. وذهب أيضا الإمام الغزالى إلى القول بالتخيير، انظر المستصفى للغزالى ٢/٣٧٩.

(٣) ذهب إلى القول بالتساقط الكمال بن الهمام.
انظر تيسير التحرير للكمال بن الهمام ٣/١٣٧، التقرير والتحبير للمحقق ابن أمير الحاج على تحرير الإمام الكمال بن الهمام فى علم الأصول ٣/٣.
وذهب إليه أيضا محمد بن نظام الدين الأنصارى فى فواتح الرحموت ٢/١٨٩ هذا وقد ذكر ابن السبكى هذه الأقوال الثلاثة وهى (الوقف ـ التخيير ـ التساقط) ثم قال: «وأقربها التساقط».
انظر جمع الجوامع لابن السبكى ٢/٣٥٩.

(٤) أى أن المجتهد عليه أن يأخذ بأغلظ الدليلين حكما وهو الحظر دون الإباحة احتياطا، لأن أصل التكليف موضوع على التغليظ، وهذا القول حكاه الماوردى فى أدب القاضى ولكن بدون نسبة.
أنظر أدب القاضى للماوردى ١/٦١٠.

(٥) فى الأصل و ب: تكافوه.

(٦) اتفق علماء الأصول على وقوع التعادل بين الأمارتين أى الدليلين الظنيين فى نفس المجتهد، لكنهم اختلفوا فى وقوعه بين الأمارتين أى الدليلين الظنيين فى الواقع ونفس الأمر.
فمنعه أبو الحسن الكرخى، والكمال بن الهمام، ومحمد بن نظام الدين الأنصارى والإمام أحمد بن حنبل، وصححه ابن السبكى. وذهب الجمهور إلى جواز التعادل كما حكاه عنهم الأسنوى.
انظر نهاية السول للأسنوى ٤/٤٣٣ ـ ٤٣٥، تيسير التحرير للكمال بن الهمام ٣/١٣٦، فواتح الرحموت لمحمد بن نظام الدين الأنصارى بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبدالشكور ٢/١٨٩، جمع الجوامع لابن السبكى ٢/٣٥٩، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٤/٦٠٨، إرشاد الفحول للشوكانى ص ٢٧٥.

(٧) هو عبيد الله بن الحسن بن الحصين العنبرى قاضى البصرة كان يقول إن القرآن يدل على الاختلاف فالقول بالقدر صحيح، والقول بالإجبار صحيح ولهما أصل فى الكتاب فمن قال بهذا فهو مصيب، ومن قال بهذا فهو مصيب، هؤلاء قوم عظموا الله وهؤلاء قوم نزهوا الله، وكان يقول فى قتال على لطلحة والزبير وقتالهما إياه كله طاعة لله توفى سنة ١٦٨هـ.
انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلانى ٧/٨، الكامل فى التاريخ لابن الأثير ٥/٧٠.

وقـيل:(١) إن ذلك وهو مـذهب أبى على وأبى هاشم ونقل عن الشافعى(٢) هكذا نقل عنه الكياالهراسى فى كتاب التلويح الخلاف ثم اختار قول الكرخى.

وقـال ابن برهان الدليـلان عنده لا يتـعـارضـان بل لابد من الترجيح.

وذهب أبو على وأبو هاشم الجـبـائيـان إلى القـول بتكافـوء الأدلة وتعادلها فى المحل الواحد ويكون حكم الله تعالى التخيير.(٣)

قال: ومنشأ الخلاف أن الحق عندنا فى جهة(٤) واحـدة وعندهم المطالب متعددة.

وذكـر الماوردى والرويانى وجـهين لأصـحـابنا فى جواز تكافوء الأدلة، ونقلا أن الأكثرين على جواز وقوعه، ثم فرعا عليه مسألة تعارض الدليلين وحكيا وجهين: أحدهما تخيير.،(٥)

---

(١) قائل هذا هو ابن السمعانى، انظر إرشاد الفحول للشوكانى ص ٢٧٥.

(٢) ذكر الشـوكـانى فـى إرشـاد الفحـول: أن أبـو بكر الصـيرفى قـرر هـذا النقل فى شـرح الـرسـالة فقال: قد صرح الشـافعى بأنه لا يصـح عن النبى ﷺ أبدا حديثان صحيحان متضادان ينفى أحدهما ما يثبته الأخر من غير جهة الخصوص والعموم والإجمال والتفسير إلا على وجه النسخ وإن . . هـ. انظر إرشاد الفحول للشوكانى ص ٢٧٥.

(٣) قال أبو الحسين البصرى فى المعتمد: «أجاز شيخانا أبى وأبى هاشم أن يكون المجتهد عند تساوى الأمارتين مخيرا بين حكميهما، انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ٢/٣٠٦.

(٤) كلمة: «فى جهة» مكررة فى الأصل.

(٥) فى الأصل و ب: «تنجيز» وما أثبتناه من أدب القاضى للماوردى ١/٦١٠.

والثاني: يأخذ بالأغلظ.(1)

١٥٤- مسألة: إذا تعارضا خبران نصا وانضم إلى أحدهما قياس يوافق معناه معنى الخبر فاختلفوا فيه:

قال الإمام(2): فالذى ارتضاه الشافعي أن الحديث الذى وافقه القياس مرجح على الآخر(3).

وقال القاضي: يتساقط. ويجب العمل بالقياس. (4)

---

(1) قال الماوردي: «منع كثير من أصحابنا من جواز تكافيء الأدلة وأحالها، لأنه لا يجوز أن يتعبد الله عباده بما لم يجعل لهم طريقا توصلهم إلى علمه، ولكن ربما خفى على المستدل لتصوره في الاجتهاد فإن أعوزه الترجيح بين الأصلين عدل إلى التماس حكمه من غير القياس.
وذهب كثير منهم إلى جواز وجوده، لأنه لما جاز أن يكون من الأدلة غامضا لما علمه فيها من المصلحة جاز أن يكون فيها متكافئا لما يراه من المصلحة، وليس يخلو أن يكون لها حكم مع التكافيء.
ثم قال الماوردي بعد ذلك: فعلى هذا اختلفوا في حكم ما تكافأت فيه الأدلة وتردد بين أصلين حاظر ومبيح على وجهين:
أحدهما: أن المجتهد بالخيار في رده إلى أي الأصلين شاء من حظر أو إباحة لأن الله تعالى لو لم يرد كل واحد منهما لنصب على مراده منهما دليلا.
والوجه الثاني: أنه يرده إلى أغلظ الأصلين حكما وهو الحظر دون الإباحة احتياطاً، لأن أصل التكليف موضوع على التغليظ.
انظر أدب القاضي للماوردي ١/٦٠٨ - ٦١٠. وبحر المذاهب للروياني جـ ١١، ورقة ١٤٦أ.

(2) هو إمام الحرمين الجويني.

(3) ذكر إمام الحرمين أن الإمام الشافعي استدل على هذا بأن قال: إذا اختص أحد الحديثين بما يوجب تغليب الظن تلويحا، فهو مرجح على الآخر، ومجرد التلويح لا يستقل دليلا، فإذا اعتضد أحد الحديثين بما يستقل دليلا فلأن يكون مرجحا أولى.
انظر البرهان لإمام الحرمين الجويني ٢/١١٧٨.

(4) ذكر إمام الحرمين الجويني أن القاضي أبو بكر استدل على القول بالتساقط بأن الخبر مقدم في مراتب الأدلة على القياس فيستحيل ترجيح خبر على خبر بما يسقطه الخبر، ومن أحاط بمراتب الأدلة لم يتعلق بالقياس في واقعة فيها خبر صحيح، فإن القياس مع الخبر الصحيح المستقل الواقع نصا في حكم اللغو الذى لا حاجة إليه، وما يقدم على القياس إذا خالفه فهو مقدم عليه أيضا إذا وافقه، فالقياس إذا لا وقع له مع ثبوت الخبر، والتعارض يوجب سقوط التعلق بالخبرين، فإذا سقطا فالتعلق بالقياس بعد سقوطهما.
انظر البرهان لإمام الحرمين الجويني ٢/١١٧٨ - ١١٧٩.

قال الشيخ تقى الدين أبو العز جد بن دقيق العيد: والخلاف هنا مبنى على أن الدليل المستقل هل يسوغ الترجيح به أم لا؟

والقاضى لا يرى الترجيح به، والشافعى يرى[1] ذلك.

١٥٥- **مسألة**: إذا تعارضا علتان قاصرة ومتعدية ففى ترجيح المتعدية على القاصرة خلاف[2] ينبنى على الخلاف فى مسألة أخرى وهى ما إذا اجتمع علتان متعديتان إلا أن أحديهما أكثر فروعا، فمن قال بترجيح لكثرة الفروع قال بالترجيح ها هنا من باب أولى من جهة أن الترجيح ثم إنما كان لكثرة فناهيك بعلة مفيدة، وأخرى لافائدة فيها، ومن لم يقل بالترجيح ثم طرد أصله هاهنا.

وبنى الإمام فى البرهان الخلاف على الخلاف فى تعليل الحكم بعلتين[3]، ونوزع فيه.

* * *

---

(١) فى الأصل: يراه.

(٢) ذكر إمام الحرمين فى البرهان: أن حاصل ما قيل فى هذا الخلاف ثلاثة مذاهب: أحدهما: وهو اختيار الأستاذ أبى إسحاق ترجيح القاصرة.
والثانى: وهو المشهور ترجيح المتعدية.
والثالث: وهو اختيار القاضى أنه لا ترجح إحداهما على الأخرى بالقصور والتعدى. انظر البرهان لإمام الحرمين ٢/١٢٦٥.

(٣) قال إمام الحرمين بعد أن ساق هذه المذاهب: «وأول ما يجب به الافتتاح فى هذا ينبنى على أن الحكم الواحد هل يعلل بأكثر من علة واحدة فإن لم يمتنع اجتماعهما فلا معنى لترجيح إحدى العلتين على الأخرى، ولكن الوجه القول بالعلتين والقاصرة والمتعدية متوافيتان فى محل النص الواحد لا تناقض بينهما ولا تعارض فإن المتعدية مستعملة مقول بها وراء النص.
وإن لم نرى اجتماع العلتين لحكم واحد فإذ ذاك يتقدح الكلام فى ترجيح القاصرة على المتعدية.
انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ٢/١٢٦٥ - ١٢٦٦.

الكتاب السابع
في الاجتهاد[1] والإفتاء والتقليد[2]

١٥٦- مسألة: المختار أنه صلى الله عليه وسلم لا يخطأ في اجتهاده[3] واختار ابن الحاجب خلافه بشرط عدم الإقرار عليه.[4]

---

(١) الاجتهاد لغة من الجهد بالضم وهو الطاقة والمشقة، وبذل الوسع في تحصيل الشيء انظر القاموس المحيط للفيروز آبادى (جهد) ١/٢٨٣.
واصطلاحا: عرفه البيضاوى بأنه «استفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية»، انظر الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول ٣/٢٤٦ وعرفه الكمال بن الهمام بأنه «بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني» انظر التقرير والتحبير.

(٢) التقليد لغة: مأخوذ من القلادة التي يقلد غيره بها ومنه تقليد الهدى.
انظر القاموس المحيط (قلد) ١/٣٢٧. واصطلاحا: فعرفه ابن السبكي بأنه «أخذ القول من غير معرفة دليله» انظر جمع الجوامع لابن السبكي ٢/٣٩٢. وعرفه الكمال بن الهمام بأنه «العمل بقول من ليس قوله أحدى الحجج الأربع الشرعية» انظر التقرير ٣/٢٤٠.

(٣) ممن ذهب إلى هذا المذهب أيضا الإمام الرازي، والبيضاوى، وابن السبكي ودليلهم على ذلك هو أن الأمة مأمورة باتباع النبي في الحكم لقوله تعالى: **«فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت»** سورة النساء - الآية (٦٥) فلو جاز عليه ﷺ الخطأ لكانت الأمة مأمورة بالخطأ وذلك ينافي كونه خطأ. انظر المحصول للرازي ٢/٤٩٣، الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/٢٥٦.

(٤) قال ابن الحاجب في مختصره: «المختار أنه ﷺ لا يقر على خطأ في اجتهاده..»
انظر مختصر ابن الحاجب وشرح العضد عليه ٢/٣٠٣، هذا وممن اختار هذا المذهب أيضا الآمدى، انظر الإحكام في أصول الأحكام للآمدى ٤/٢٩١.

والخلاف فى هذه المسئلة كما قاله الماوردى والرويانى فى كتاب القضاء يلتفت على أنه إذا جاز الاجتهاد للأنبياء عليهم السلام فهل يستبيح الاجتهاد برأيه؟ أو يرجع فيه إلى دلائل الكتاب؟ وفيه وجهان:(١)

أحدهما: أنه يرجع فى اجتهاده إلى الكتاب، لأنه أعلم بمعانى ما خفى منه(٢) [من جميع أمته فكان اجتهاده بيانا وإيضاحا](٣).

والثانى: قالا: وهو الأظهر أنه يجوز أن يجتهد برأيه ولا يرجع إلى أصل من الكتاب لأن سنته أصل كالكتاب(٤)، ووجه التفريع واضح.(٥)

١٥٧- **مسألة**: (لا خلاف كما قاله القاضى الحسين)(٦) فى أول تعليقة: أن قبول غير النبى ﷺ من الصحابة والتابعين يسمى تقليدا؛ لكن قال القاضى أبو بكر: قبول العامى قول العالم ليس بتقليد، لأنه يستند إلى حجة قاطعة وهو الإجماع!

قال الكياالهراسى: وهو متجه والأمر فيه قريب.

وقال سليم الرازى: لا يكون قبول قول المجمعين تقليدا، لأن قولهم حجة مقطوع بها كقبول قول النبى ﷺ. انتهى.

---

(١) فى أدب القاضى للماوردى: «على وجهين» ١/٥٠٣.
(٢) فى المخطوط: «عليه» والمثبت من أدب القاضى للماوردى ١/٥٠٣.
(٣) ما بين المعقوفين إضافة من أدب القاضى للماوردى ١/٥٠٣.
(٤) انظر أدب القاضى للماوردى ١/٥٠٢-٥٠٣، وكذلك بحر المذاهب للرويانى جـ ١١ ورقة ١٣٠.
(٥) كلمة: «واضح» ساقطة من نسخة ب.
(٦) ما بين المعقوفين ساقطة من نسخة ب.

وأما قبول قوله ﷺ ففى تسميته تقليدا وجهان لأصحابنا مبنيان على الخلاف فى حقيقة التقليد هل هو قبول قول القائل وأنت لا تعلم من أين قال؟

أو قبول القول بلا حجة؟ وفيه وجهان:

جزم القفال فى شرح التلخيص بالأول.

والغزالى فى المستصفى بالثانى.(١)

وإن قلنا: بالأول سمى تقليدا إن قلنا له الاجتهاد من حيث لا يدرى من أين قال وهو ظاهر نص الشافعى فإنه قال: «ولا يحل تقليد أحد سوى رسول الله ﷺ».

وإن قلنا: بالثانى لم يسمى تقليدا فإن قوله حجة فى نفسه وبه جزم سليم الرازى فى التقريب، لكن الغزالى لأجل هذا النص قال:ويجوز(٢) تسميته تقليدا توسعا، لأن قبول قوله وإن كان لحجة(٣) دلت على صدقه جملة فلا تطلب(٤) منه(٥) حجة على غير تلك المسألة فكأنه تصديق بغير حجة خاصة.(٦)

وبنى القفال فى شرح التلخيص الخلاف فى أن قبول قوله عليه السلام هل يسمى تقليدا أو لا؟ على الخلاف فى أنه عليه السلام هل كان يقول عن قياس أو لا؟

(١) قال الغزالى فى المستصفى: «التقليد هو قبول قول بلا حجة، وليس ذلك طريقا إلى العلم لا فى الأصول ولا فى الفروع». انظر المستصفى للغزالى ٢/٣٨٧.

(٢) فى الأصل وب: «لايجوز» والتصويب من المستصفى، للغزالى.

(٣) فى الأصل وب: «بحجة» والتصويب من المصدر السابق.

(٤) فى الأصل و ب: «يطلب» والتصويب من المستصفى للغزالى ٢/ ٣٩٠.

(٥) فى الأصل و ب: «فيه» والتصويب من المستصفى للغزالى ٢/ ٣٩٠.

(٦) انظر المستصفى للغزالى ٢/ ٣٩٠.

فإن كان يقول وهو الأصح فتقليد، لأنه لا يدرى أقاله عن وحى أو قياس، واعلم أن هذه المسألة أول مسألة فى كتاب السلسلة للشيخ أبى محمد الجوينى ولم يذكر من أصول الفقه غيرها فقال: الخلاف فى أن قبول قوله عليه السلام هل يسمى تقيلدا يبنى على القاعدة فى حد التقليد وفيه قولان لأصحابنا:

أحدهما: أن التقليد قبول القول بلا حجة.

والثـانى[١]: قبول القول[٢] وأنت لا تعلم من أين قاله من جهة خطاب أو [من جهة][٣] قياس أو[٤] اجتهاد (فلا يستقيم إطلاق اسم التقليد على ذلك مع العبارة الأولى، لأن قول الرسول ﷺ عين الحجة.

فأما إذا اعتبرنا بالعبارة الثانية، ففى المسئلة حينئذ وجهان)[٥].

أحدهما أنه يسمى تقليدا وهو الملائم لكلام[٦] الشافعى (رحمه الله)[٧].

---

(١) فى كتاب السلسلة لأبى محمد الجوينى: «وقال بعضهم».
انظر كتاب السلسلة فى معرفة القولين والوجهين على مذهب الإمام الشافعى لأبى محمد الجوينى ورقة ٢ ب.

(٢) فى كتاب السلسلة لأبى محمد الجوينى: «قول القائل» ورقة ٢ ب.

(٣) ما بين المعقوفين إضافة من السلسلة لأبى محمد الجوينى ورقة ٢ ب.

(٤) فى السلسلة لأبى محمد الجوينى: «و» ورقة ٢ ب.

(٥) فى الأصل و ب: «فعلى الأول: لا يكون تقليدا، لأنه غير الحجة، وعلى الثانى ففيه وجهان»، وما أثبتناه من السلسلة لأبى محمد الجوينى ورقة ٢ ب.

(٦) فى السلسلة لأبى محمد الجوينى: «وهذا ملائم للفظ» ورقة ٢ ب.

(٧) ما بين المعقوفين إضافة من السلسلة لأبى محمد الجوينى ورقة ٢ ب

والثانى: لا يسمى تقليدا.

قــال[1]: وهذان الوجهان مـبنيان على أصل وهو أن النبى عليه السلام هل كان يقول قولاً من جهة القياس؟ أو كانت مقالته بأسرها من جهة الوحى؟

اختلف المذهب فيه [فذهب قائلون إلى نفى العبارة عنه مستدلين بقـوله تعـالى ﴿إن هو إلا وحى يوحى﴾[2] وذهب أخــرون إلى إثباتها][3].

١٥٨- مــســألة: المصيب من المجتـهدين فى الاعـتقـادات واحد[4]، ولا عبرة بخلاف عبيد[5] الله العنبرى قاضى البصرة.

---

(١) أى صاحب الكتاب أبى محمد الجوينى.

(٢) سورة النجم الآية ٤.

(٣) ما بين المعقوفين إضافة من السلسلة لأبى محمد الجوينى ورقة ٢ ب.

(٤) هذا هو قـول جـمـهـور الفـقـهـاء والمتكلمين فـقـد ذهبوا إلى أن المـصـيب من المجـتـهـدين فى الاعتقادات واحد وهو الذى كلف العباد طلبه وما عداه باطل فمن أصابه فقد أصاب عند الله وأصــاب فى الحق، ومن أخطأه فـقـد أخطأ عند الله وأخطأ فى الحق. انظر أدب القـاضى للماوردى ١/٥٢٤، اللمع للشيرازى ص ٧٣، البرهان لإمام الحرمين ٢/١٣١٦، المعتمد لأبى الحسين البصرى ٢/٣٩٨. الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٤/٢٣٩، الإبهاج فى شرح المناهج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/٢٥٧، الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/٣٣٧.

(٥) فى الأصل و ب: «عبد» والتصويب ما قد أثبتناه فى المتن وانظر قوله وهو «أن كل مجتهد فى الأصــــول مـــصـيب» فى أدب الـقـاضـى للمــــــاوردى ١/٥٢٤، اللمع للشيرازى ص ٧٣، الـــبرهان لإمــــام الحـرمين الجــــوينى ٢/١٣١٦، المعتمد لأبى الحسين البصرى ٢/٣٩٨، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٤/ ٢٣٩، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/٢٥٧، الوصول إلى الأصول لابن برهان ٢/٣٣٧.

قال ابن برهان: ولعله أراد أنه معذور فى اجتهاده، ولكنه عبر عنه بالمصيب.

واختلف فى المصيب فى الفروع:

فقالت المعتزلة: إن الحق فى جميعها وأن كل مجتهد مصيب.[١]

قال الماوردى والرويانى: وما نقله العراقيون عن أبى الحسن الأشعرى، وأنكره البغداديون.

قال[٢]: وذهب الشافعى، وأبو حنيفة، ومالك، وأكثر الفقهاء إلى أن الحق فى أحدها وإن لم يتعين لنا.

ثم اختلفوا: فقال الشافعى المصيب واحد وإن لم يتعين، والباقى مخطىء وبه قال مالك وغيره.

وقال أبو يوسف: كل مجتهد مصيب وإن كان الحق فى واحد ونسبه بعضهم إلى الشافعى[٣].

قال القاضى أبو الطيب الطبرى نص الجديد والقديم على الأول.

وقال أبو إسحاق يشبه أن تكون المسئلة على قولين تخريجا[٤]،

(١) قال أبو الحسين البصرى فى المعتمد: «قال أبو الهذيل، وأبو على، وأبو هاشم أن كل مجتهد فى الفروع مصيب فى اجتهاده وفى حكمه الذى أداه إليه اجتهاده» انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ٢/ ٣٧٠.

(٢) أى الماوردى.

(٣) انظر هذا النص فى أدب القاضى للماوردى ١/ ٥٢٦ ـ ٥٢٧، وبحر المذاهب للرويانى جـ ١١ ورقة ١٣٤أ.

(٤) قال أبو إسحاق الشيرازى فى اللمع: «يجوز للمجتهد أن يخرج المسألة على قولين وهو أن يقول هذه المسألة «تحتمل قولين على معنى أن كل قول سواهما باطل» انظر اللمع للشيرازى ص ٧٤.

وعن أبى حنيفة القولان.(1)

والخلاف فى هذه المسألة يلتفت على الخلاف فى أن لله تعالى فى الصورة التى لا نص فيها حكما معينا وعليه دلالة أو أمارة؟

فمذهب محققى المصوبة كما قاله الغزالى أنه ليس فى الواقعة حكم معين يطلب [بالظن](2) بل الحكم يتبع الظن وحكم الله على كل مجتهد ما غلب على ظنه، قال: وهو المختار.(3)

قال القاضى: وذهب قوم من المصوبة إلى أن لله تعالى حكما معينا، لكن لم يكلف المجتهد إصابته.

وأما القائلون: بأن المصيب واحد فاتفقوا كما قاله الغزالى(4) أن فيه حكما معينا لله تعالى، لكن اختلفوا فى أنه هل عليه دليل أم لا؟

فقال قوم: لا دليل عليه وأنما هو مثل دفين يعثر الطالب عليه بالإتفاق.

وقال الأكثرون: عليه دليل، ثم اختلفوا فى أن دليله قطعى أو ظنى؟

---

(1) قال أبو إسحاق الشيرازى فى شرح اللمع: «وعن أبى حنيفة روايتان: إحداهما: أن الحق فى واحد، رواها عنه أبو يوسف وعيسى بن أبان. والثانية: أن كل مجتهد مصيب، نقلها محمد وأبو الحسن الكرخى، وإبراهيم بن عباس. انظر شرح اللمع للشيرازى ٢/١٠٤٩.

(2) فى الأصل و ب: «بالنظر» وما أثبتناه من المستصفى للغزالى ٢/٣٦٣.

(3) انظر المستصفى للغزالى ٢/٣٦٣.

(4) انظر المستصفى للغزالى ٢/٣٦٣- ٣٦٤.

فذهب بشر المريسى[1]، وابن علية وغيرهما[2] إلى أنه قطعى والمجتهد مأمور بطلبه فإن وجده أصاب وإن أخطأه أخطأ.[3]

والأكثرون على أن عليه دليلا ظنيا[4]، ثم اختلفوا فقيل: لم يكلف المجتهد إصابته لغموضه، لكنه معذور مأجور، وعلى هذا فهو مأجور على الاجتهاد، وإن أخطأ فيه لقصده الصواب وإن لم يظفر به إلا على الخطأ وهذا ما نقله الماوردى والرويانى عن نص الشافعى[5].

وقيل: لا أجر بل يحط الأثم[6] عنه تخفيفا.

إذا علمت هذا فمن قال بأن لكل صورة حكما معينا وعليه دليل قطعى أو ظنى قال: إن المصيب واحد ومن لم يقل ذلك صوب الكل.

---

(١) هو بشر بن غياث بن أبى كريمة المريسى أبو عبدالرحمن مبتدع ضال تفقه على أبى يوسف صاحب أبى حنيفة ثم اشتغل بعلم الكلام وأصبح داعية للقول بخلق القرآن. وهو من رءوس المرجئة أيضا وإليه تنسب طائفة المريسية توفى سنة ٢١٨هـ وقيل سنة ٢١٩هـ. انظر ترجمته فى الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٠٤، شذرات الذهب لابن العماد الحنبلى ٢/٤٤، تاريخ بغداد للخطيب القزوينى ٧/٥٦.

(٢) كأبى بكر الأصم.انظر الإحكام فى أصول الأحكام ٤/٢٤٦، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/٢٥٩.

(٣) انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٤/٢٤٦– ٢٤٧، الإبهاج فى شرح المنهاج للسبكى وولده على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى ٣/٢٥٩.

(٤) نسب الآمدى هذا الرأى إلى ابن فورك، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراينى، انظر الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٤/٢٤٧.

(٥) قال الماوردى فى أدب القاضى: «فمذهب الشافعى أنه مأجور عليه وإن أخطأ فيه لقصد الصواب وإن لم يظفر به». انظر أدب القاضى للماوردى ١/٥٣٢، بحر المذاهب للرويانى جـ١١ ورقة ١٣٥ ب.

(٦) فى الأصل و ب «الاسم» والتصويب ما أثبتناه فى المتن.

وقال الغزالي: المختار عندنا [وهو الذى](1) نقطع [به ويخطىء المخالف فيه](2) أن كل مجتهد مصيب(3) فى الظنيات (وأنها)(4) ليس فيها حكم معين لله تعالى(5) وجعل ابن برهان الخلاف فى المسألة مبنيا على القول بأن تعدد المطالب هل يفضى إلى المحال؟

فعندنا: يفضى إلى ذلك. وعندهم: لا.

١٥٩- مسألة: فى جواز تقليد المجتهد آخر خلاف(6)، منعه الشافعي، وجوزه أبو حنيفة.

---

(١) ما بين المعقوفين من المستصفى للغزالى ٢/٣٦٤.

(٢) ما بين المعقوفين من المستصفى للغزالى ٢/٣٦٤.

(٣) كلمة: «مصيب» ساقطة من نسخة ب.

(٤) ما بين المعقوفين من المستصفى للغزالى ٢/٣٦٤.

(٥) انظر المستصفى للغزالى ٢/٣٦٤.

(٦) اتفق العلماء على أن المجتهد إذا اجتهد فى مسألة من المسائل وأداه اجتهاده فيها إلى حكم فإنه لا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين فى خلاف ما أوجبه ظنه وإن لم يكن قد أجتهد فيها فقد اختلفوا فيه على أقوال.

١ - يجوز تقليد العالم للعالم مطلقا ونقله الآمدى والرازى عن أحمد بن حنبل والثورى وابن راهوية.

٢ - لا يجوز مطلقا ونقله الآمدى عن القاضى أبو بكر وأكثر الفقهاء، واختاره كما نقله القرافى عن مالك وأكثر أهل السنة.

٣ - يجوز للمجتهد التقليد فيما يخصه إذا كان بحيث لو اشتغل بالاجتهاد لفاته الوقت، ونقله الرازى عن ابن شريح.

٤ - يجوز له التقليد فيما يخصه دون ما يفتى به ونقله الآمدى عن بعض أهل العراق.

٥ - يجوز تقليد العالم لمن هو أعلم منه ونقله الآمدى والرازى عن محمد بن الحسن.

٦ - إذا كان هناك سعة من الوقت وإمكان الاجتهاد فليس له أن يقلد بل عليه أن يجتهد ونقله إمام الحرمين عن الشافعى.

٧ - يجوز لمن بعد الصحابة تقليد الصحابة ولا يجوز تقليد غيرهم، قال الرازى: وهو القول القديم للشافعى].

٨ - ورد عن الإمام أبى حنيفة روايتان ذكرهم صاحب المعتمد وكذا الآمدى فى الأحكام إحداهما: جوازه. والأخرى: المنع منه.

٩ - يجوز للقاضى دون غيره لحاجته لفصل الخصومة على ما فى جمع الجوامع لابن السبكى ٢/٣٩٤. انظر المعتمد لأبى الحسين البصرى ٢/٣٦٦، البرهان لإمام الحرمين الجوينى ٢/١٣٣٩، الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى ٤/٢٧٤ - ٢٧٦، المحصول للرازى ٢/٥٣٤- ٥٣٥، تنقيح الفصول للقرافى ص ٢٤٣.

وينبغى التفات الخلاف على الخلاف فى أن كل مجتهد مصيب أم لا؟

١٦٠- مسألة: إذا أفتاه شخص فلم يعلم بفتواه حتى مات المفتى فهل يجوز له العمل بما أفتاه؟ فيه قولان.

أحدهما: لا يجوز، لأنه لا يدرى هل يرجع لو عاش عن ذلك الحكم أو لا؟

وأصحهما: الجواز، لأنه بالموت زال عن المفتى التكليف، وممن حكى الخلاف فى هذه المسألة العاملى من الحنفية وصحح ما ذكرناه.

وجعلها صاحب التمهيد من الحنابلة احتمالين له[1] والخلاف يلتفت على جواز تقليد الميت وفيه قولان: فإن جوزناه جاز، وإلا فلا.

والأصح الجواز ولهذا قال الشافعى: المذاهب لا تموت بموت أربابها ولا تفقد بفقد أصحابها.

نعم قال ابن برهان فى الأوسط يجوز تقليد المجتهد الميت مع وجود المجتهد الحى، لأن الحى أولى.

١٦٣- مسألة: فى تقليد الصحابة لمن فى هذه الأعصار خلاف، والأصح امتناعه، ونقله إمام الحرمين عن إجماع المحققين،

(١) ذكر ذلك أبو الخطاب الحنبلى فى الفصل الذى عقده فى كيفية فتوى المفتى حيث قال: «فإن لم يعمل ومات المفتى فهل يجوز للمستفتى العمل بما أفتاه؟ يحتمل أن لا يجوز، لأنه لا يدرى أنه لو كان حياً كان قائلا بذلك الحكم وذاكرا لطريقة الاجتهاد فيه أم لا؟ ويحتمل أن يجوز، لأن الظاهر أنه قول ذلك الفقيه إلى أن مات، وموته قد أزال عنه التكليف فأمن أن يعيد الاجتهاد فيرجع عن ذلك الحكم». انظر التمهيد لأبى الخطاب الحنبلى ٤/ ٣٩٤.

وعلله بأنهم رضى الله عنهم لم يعتنوا بتهذيب مسائل الاجتهاد والذين من بعدهم كفو[1] من بعدهم النظر فى ذلك، والعامى مأمور باتباع مذاهب الباحثين[2].

وكذلك قال الشيخ أبو عمر بن الصلاح التقليد يتعين لهذه الأئمة الأربعة دون غيرهم من الصحابة رضى الله عنهم، لأن مذاهبهم انتشرت وانبسطت حتى ظهر منها مطلقها وتخصيص عامها، وأما غيرهم فنقلت عنه الفتاوى مجردة فلعل لها مكملا أو مقيدا أو مخصصا لو انبسط كلام قائلة لظهر خلاف ما بُيِّنَ منه بخلاف هؤلاء الأربعة فإمتناع التقليد إذن لتعذر نقل حقيقة مذاهبهم.

قال ابن برهان فى الأوسط، وتقليد الصحابة رضى الله عنهم مبنى على جواز الانتقال فى المذاهب:

فمن منعه قال: مذاهب الصحابة لم تكثر فروعها حتى يمكن المكلف الاكتفاء بها فيؤديه ذلك للانتقال وهو ممنوع، ومذاهب المتأخرين تمهدت فيكفى المذهب الواحد طول عمره، فتكمل هذا الحكم وهو منع تقليد الصحابة رضى الله عنهم.

---

(١) فى الأصل و ب: «كفوء» وما أثبتناه من البرهان لإمام الحرمين ٢/١١٤٦.

(٢) قال فى إمام الحرمين فى البرهان: «أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذاهب أعيان الصحابة ‏، بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين سبروا ونظروا، وبوبوا الأبواب وذكروا أوضاع المسائل، وتعرضوا للكلام على مذاهب الأولين، والسبب فيه أن الذين درجوا وإن كانوا قدوة فى الدين وأسوة للمسلمين، فإنهم لم يعتنوا بتهذيب مسالك الاجتهاد وإيضاح طرق النظر والجدال وضبط المقال، ومن خلفهم من أئمة الفقه كفوا من بعدهم النظر فى مذاهب الصحابة، فكان العامى مأمور باتباع مذاهب السابرين». انظر البرهان لإمام الحرمين الجوينى ٢/١١٤٦.

١٦١- مسألة : إذا أفتاه مجتهدان بحكمين مختلفين، واستويا فى ظنه ولم يترجح أحدهما على الآخر، فقيل: يحكم خاطره[1].

وقيل: يوقف.

وقيل: يتعين عليه التعلق بعلم الأدلة المتعلقة بتلك الواقعة ليكون ثابتا على اجتهاد نفسه فلا يزدحم عليه الحكمان المختلفان.

وحكى الكياالهراسى هذا الخلاف وقال: أنه يلتفت على أن الإلهام أهو حجة أم لا؟

فمن اعتبره، حكم الخاطر، وإلا فلا.

وحكى ابن برهان قولا آخر: أنه يأخذ بأشدها وأصعبها.

وقولا آخر: أنه يأخذ بأسهلها وأيسرها.

ثم قال: والأصح أنه يأخذ بما شاء.

١٦٢- مسألة : هل يجوز للعامى أن يتخير، ويقلد أى مذهب شاء؟

ينظر إن كان منتسبا إلى مذهب معين انبنى ذلك على مسألة أخرى فيها خلاف حكاه القاضى، وهو أن العامى هل له مذهب أو لا؟

أحدها: أنه لا مذهب له، فعلى هذا له أن يستفتى من شاء من شافعى وحنفى وغيرهما، وهذا هو الأصح عند القفال.

---

(١) هذا القول ذكره إمام الحرمين فى البرهان بدون نسبة ٢/١٣٤٤.

وإن لم يكن قد انتسب إلى مذهب معين بأخذ رخصه وعزائمه أخذها لا يلزمه ذلك، فعلى هذا له أن يستفتي على أى مذهب شاء.

أو يلزمه أن يبحث حتى يعلمه علم مثله أشد المذاهب وأصحها فيستفتي أهله.

فيه وجهان كالوجهين فى إلزامه البحث عن الأعلم والأوثق من المفتيين.

والثانى: يلزمه ذلك وبه قطع الإمام أبو الحسن الكيا الطبرى، وهو جار فى كل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد من الفقهاء، فعلى هذا يلزمه أن يجتهد فى اختيار مذهب يقلده على التعيين.

١٦٤- مسألة: أجمعوا كما[١] قال القاضى فى مختصر التقريب على أنه لا يحل لمن يقرأ شيئا من العلم أن يفتى.

واختلفوا فيما لو عرف الرجل مذهب إمام وتبحر فيه، ولم يبلغ[٢] يبلغ المجتهدين هل له أن يفتى على مذهبه؟

فيه قولان للأصوليين، وحكاهما الرويانى وغيره وجهين لأصحابنا أصحهما واختاره القفال يجوز. والثانى: المنع[٣].

قال[٤]: وأصل الوجهين أن تقليد ذلك[٥] المستفتى هل هو لذلك

---

(١) كلمة: «كما» ساقطة من نسخة ب. (٢) فى الأصل و ب: «تبلغ» وهو تصحيف.

(٣) قال الرويانى فى بحر المذاهب ما نصه: «قال بعض أصحابنا بخراسان لو عرف رجل مذهب إمام جدا ولم يبلغ مبلغ المجتهدين هل له أن يفتى على مذهبه وجهان:

احدهما: وهو اختيار القفال يجوز.

والثانى: لا يجوز. انظر بحر المذاهب للرويانى جـ١١ ورقة١٥٠ أ.

(٤) أى الرويانى. (٥) كلمة: «ذلك» من بحر المذاهب للرويانى جـ ١١ ورقة ١٥٠أ

المفتى؟ أو[١] لذلك الميت أى[٢] صاحب المذهب؟

فيه وجهان: فإن[٣] قلنا: للميت: فله أن يفتى. وإن قلنا: للمفتى ليس له ذلك[٤].

والله أعلم تم الكتاب.

* * *

(١) فى بحر المذاهب للرويانى: «أم» جـ ١١ ورقة ١٥٠أ.
(٢) فى بحرالمذاهب للرويانى: «هو» جـ ١١ ورقة ١٥٠ أ.
(٣) كلمة: «فيه» زيادة من بحر المذاهب للرويانى جـ ١١ ورقة ١٥٠ أ.
(٤) فى بحر المذاهب للرويانى: «فإذا» جـ ١١ ورقة ١٥٠ أ.

الفهرس

مطابع
الهيئة المصرية العامة للكتاب

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

ص. ب : ٢٣٥ الرقم البريدى : ١١٧٩٤ رمسيس

WWW. egyptianbook. org. eg

E - mail : info @egyptianbook.org. eg

يُعدُّ كتاب (سلاسل الذهب) للزركشى - واحداً من أهم الكتب فى (علم أصول الفقه) ذلك العلم الذى أسَّس فيه كثير من العلماء قبله وضع منهج علمى دقيق لتبيين هذا العلم ودرجاته وذلك منذ ألَّفَ الإمام الشافعى (رحمه الله) كتابه «الأم» و«الرسالة» وجاء الزركشى يسهم فى تأصيل هذا العلم التى أصبحت واضحة للعلماء.

وقد قدَّمت المحققة بعد تحقيقها نص الكتاب قسمين مهمين؛ الأول: دراسة عن الكتاب ومؤلفه وشيوخه وتلاميذه وظروف عصره، ، والقسم الثانى حول تحقيق الكتاب.

وأترك للقارئ الكريم الوقوف على مسائل الزركشى الضرورية التى ساهمت بشكل كبير فى إضاءة المعانى المتعلقة بعلم أصول الفقه.

الهيئة المصري
١٣ جنيه
ISBN# 9789774204134
6 221149 009417